

Институт восточных рукописей Российской академии наук  
Восточный факультет СПбГУ  
Институт Конфуция в СПбГУ

9-я всероссийская научная конференция молодых  
востоковедов

# Китай и соседи

6–7 марта 2024 г., Санкт-Петербург

Сборник материалов

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
2024

УДК 294.311+294.321+327+321+355/359+7.011+902.03+94+82.01+821.521  
ББК 63+65+66+68+71+79+83+85.1+86.3

*Утверждено к печати Ученым советом ИВР РАН*

СОСТАВИТЕЛИ

Т. А. Пан, Д. И. Маяцкий, В. В. Щепкин

РЕЦЕНЗЕНТЫ: канд. филол. наук А. Ю. Луценко (ИВР РАН)  
канд. ист. наук А. Ю. Сеницын (МАЭ РАН)

*Печатается в авторской редакции*

**Китай и соседи.** Сборник материалов 9-й всероссийской научной конференции молодых востоковедов. Сост. Т. А. Пан, Д. И. Маяцкий, В. В. Щепкин. — СПб.: изд-во Art-Xpress, 2024. — 158 с.  
ISBN 978-5-4391-0931-9

В настоящем сборнике представлены статьи, подготовленные участниками 9-й всероссийской научной конференции молодых востоковедов «Китай и соседи», состоявшейся 6–7 марта 2024 г. в ИВР РАН. Тематика статей охватывает широкий круг вопросов: история, литература, международные отношения, искусство Китая и других стран Восточной и Юго-Восточной Азии.

© Авторский коллектив, 2024

© Институт восточных рукописей РАН, 2024

© Восточный факультет СПбГУ, 2024

*Все права защищены*

ISBN 978-5-4391-0931-9

DOI 10.48612/IVRRAN/328h-zp3x-387k

## От составителей

6–7 марта 2024 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялась 9-я Всероссийская научная конференция молодых востоковедов «Китай и соседи», которая проводится ежегодно совместно с Восточным факультетом СПбГУ и Институтом Конфуция при СПбГУ. Со стороны ИВР РАН Конференцию подготовил Отдел Дальнего Востока ИВР РАН, секретарь которого — к. и. н. В. В. Щепкин — вел всю документацию и переписку, а сотрудники руководили заседаниями и участвовали в обсуждении докладов. В этом году докладчиками на конференции были бакалавры и магистры с Восточного факультета СПбГУ, ИСАА МГУ, КФУ, Елабужского института КФУ, НГУ, ВШЭ СПб, ДВГУ, к которым присоединились аспиранты ИАЭТ СО РАН и ИВ РАН. Основной темой конференции была история, культура и экономика Китая и сопредельных стран в прошлом и настоящем. В течение двух полных рабочих дней было заслушано 39 докладов молодых востоковедов. Главная цель конференции — дать возможность студентам апробировать свои исследования, получить профессиональные комментарии от старших коллег, оценить свои научные перспективы, познакомиться с научными интересами своих сверстников и практиковаться в искусстве публичных выступлений.

С приветственным словом от имени директора ИВР РАН член-корр. И. Ф. Поповой выступила замдиректора по научной работе ИВР РАН, к. и. н. Т. А. Пан. Она кратко рассказала об истории Института и работе предыдущих конференций. Директор ДОП «Институт Конфуция» СПбГУ с российской стороны, доцент Д. И. Маяцкий отметил важность проведения конференции именно в стенах Института восточных рукописей РАН, где работали и создавали свои научные труды великие ученые-востоковеды. С приветственным словом обратилась к собравшимся консул Генерального консульства КНР в Санкт-Петербурге по вопросам образования профессор Лю Жомэй, подчеркнув, что для российско-китайских отношений важно изучать и поддерживать традиции друг друга.

Работа конференции проходила по секциям, в которых доклады были объединены близкими темами. Первое заседание под руководством к. филол. н. Д. И. Маяцкого было посвящено русско-китайским историческим и культурным связям. На втором заседании под руководством к. и. н. Т. А. Пан были заслушаны доклады по изучению китайской литературы в китайской школе, переводах произведений А. С. Пушкина и обучении китайских художников в Париже в начале XX века. Третье заседание (руководитель — к. филол. н. А. Ю. Луценко) было посвящено культуре и экономике Японии, а четвертое заседание этого дня (руководитель — к. и. н. А. Э. Терехов) вернуло слушателей в историю Древнего Китая.

Во второй день также прошло четыре заседания: первое под руководством м. н. с. Т. В. Клементьевой касалось связей Китая с Вьетнамом, Мьянмой, Казахстаном; второе заседание под руководством м. н. с. А. А. Ильюхова —

культуре Вьетнама, Кореи и Японии. Третье заседание (руководитель к. и. н. Ю. В. Болтач) было полностью посвящено литературе Кореи, и на последнем заседании второго дня (под руководством к. и. н. О. А. Бонч-Осмоловской) были прослушаны доклады, посвященные древним культам на Дальнем Востоке.

В первый день после научных заседаний ведущий реставратор ИВР РАН Л. И. Крякина провела мастер-класс по рисованию в китайском стиле *баймяо*. Для каждого участника были специально приготовлены китайская бумага, тушь и кисти. Л. И. Крякина рассказала о стиле *баймяо*, лежащем в основе традиционной китайской живописи, и научила технике изображения некоторых элементов и цветов.

Во второй день для гостей и участников конференции были проведены экскурсии по Музею истории отечественного востоковедения и выставке редких восточных рукописей, хранящихся в ИВР РАН. Сотрудники Института м. н. с. Т. В. Клементьева и м. н. с. А. В. Мешезников рассказали об истории Института, формировании коллекций и основных направлениях изучения рукописного наследия Востока, проводимых в ИВР РАН.

Подводя итоги работы конференции, научные руководители заседаний проанализировали удачные и неудачные стороны прослушанных выступлений, посоветовали участникам выбирать для исследований более узкие темы и больше использовать источники на восточных языках, тщательнее и обдуманно готовить презентации. Всем докладчикам были выданы сертификаты для формирования их будущих портфолио в магистратуру или аспирантуру.

Работа конференции освещалась в репортажах Медиацентра СПбГУ и отражена на сайтах Восточного факультета СПбГУ и ИВР РАН, где опубликован и фоторепортаж, сделанный фотографом ИВР РАН Н. В. Захаровой.

По результатам работы конференции был составлен очередной сборник наиболее интересных докладов, который отражает весь спектр проблем, обсуждавшихся на конференции. В отличие от предыдущих сборников, в которых статьи располагались по алфавиту имен авторов, настоящий выпуск сформирован по темам и соответствует работе секций. Статьи публикуются в авторской версии с незначительными редакторскими исправлениями, оставляя ответственность за материал за авторами и их научными руководителями, чьи имена указаны в каждой статье.

***Пан Татьяна Александровна,***  
*к. и. н., зам. директора по научной работе ИВР РАН*  
*заведующая отделом Дальнего Востока ИВР РАН*

## **РАЗДЕЛ I**

# **ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ДРЕВНЕГО КИТАЯ**



## **Мифические «правители» древнего Шу: проблемы изучения**

Древнее государство Шу располагалось на западе Сычуаньской котловины, в историко-культурной зоне Верхняя Янцзы (по Д. В. Деопику и М. Ю. Ульянову). Традиционно воспринимаемое как наследующее культуре Саньсиндуй 三星堆 политическое образование<sup>2</sup>; в период Чжаньго оно считалось «варварским», равно как и царство Чу 楚. Было завоёвано циньскими войсками в 316 г. до н. э., до 285 г. до н. э. сохраняя определённую степень автономии от Сяньяна.

### ***Общетеоретические проблемы***

Изучающему древнейшие письменные памятники историку всегда приходится сталкиваться с проблемой разграничения исторического и мифологического. Важность проведения подобного водораздела очевидна, так как к этим двум видам источников применяются радикально отличные методы.

Вся сложность подобной работы была продемонстрирована не только в библеистике, являющейся древнейшей из дисциплин науки о востоке, но и на материале ряда других классических памятников Востока и Классики: «Египтиаке» Манефона, Ниппурском «Царском списке», «Вавилонике» Бероса, «Махабхарате», «Кодзики», «Теогонии» Гесиода и др. Для всех этих памятников характерно смешение самых ранних исторических деятелей с мифологическими персонажами; установление фиктивных генеалогических связей; невообразимые сроки жизни или правления. Особый интерес в нашем случае представляют труды Манефона и Бероса, в отношении которых существует твёрдая уверенность, что историю совершенно иных цивилизаций, некогда существовавших на определённой территории, описывает «пришелец» - в обоих случаях из эллинистической культуры. Характер летописных данных о древнейшей истории государства Шу 蜀 в китайских источниках периодов Хань и Цзинь нам видится имеющим сходную природу.

### ***Источники***

Наиболее ценными источниками изучения царства Шу являются отдельные главы в труде Сыма Цяня «Ши цзи» 史記 («Наследственный дом Чу»,

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. и. н., с. н. с. ИМЛИ РАН Ульянов Марк Юрьевич.

<sup>2</sup> Важно заметить, что иероглифы с шанских надписей, напоминающие позднейший знак «Шу», с высокой долей вероятности не имеют никакого отношения к Шу классических текстов. Таким образом, вопрос о культурном преемстве остаётся максимально острым (личное сообщение Т. А. Сафина).

«Таблицы»); приписываемое известному ханьскому литератору родом из Сычуани Ян Сюну «Шу ван бэнь цзи»<sup>3</sup> 蜀王本紀; краеведческая антология «Хуаян го чжи»<sup>4</sup> 華陽國志 (ок. 355 г. н. э.) Чан Цюя. Чан Цюй, тоже родом из Сычуани, использовал труд Ян Сюна при написании 3-ей главы своего произведения («Шу чжи»). Это подводит нас к необходимости считать его вторичным. Однако, как из-за утраты исконного текста ШВБЦ, реконструированного по цитатам из других произведений только в минское время, так и частичной утраты текста ХГЧ, реконструированного по ссылкам в позднейших источниках (вроде «Тайпин юйланы») профессором Жэнь Найцяном [Жэнь Найцян 2009], для нас оба источника представляют равную ценность.

### «Правители»

Упомянутые мифические «персонажи» из ШВБЦ и ХГЧ, в русле ханьской историографической традиции преподнесённые как «правители»: Цань Цун 蠶叢, Бо Гуань 柏灌, Юй Фу 魚臯, Ду Юй 杜宇. От Ду Юя престол перешёл к Бе Лину 鳖灵, якобы ставшему основателем первой исторической династии в Шу — Каймин 開明.

Скудость сведений о них породила ряд гипотез как в западной, так и китайской синологии. Господствующей остаётся вполне традиционная для изучения китайской мифологии историзация мифа: эти имена собственные воспринимаются либо как имена вождей племён (аналогично Хуан-ди, Янь-ди и т. д.), либо как наименования правивших в Шу династий. Крупнейшими сторонниками этого подхода являются Сюй Чжуншу, Тун Энчжэнь, Дуань Юй, к ним же примыкает и американский исследователь С. Сэйдж. С другой стороны, классического критического подхода придерживается Т. Климан, Э. Яо.

В рамках данной работы мы обратимся только к первому «персонажу» в списке имён — Цань Цуну. На наш взгляд, основные принципы и концепции наиболее отчётливо можно проследить именно на его материале.

### Перевод

周失綱紀，蜀先稱王，有蜀侯蠶叢，其目縱，始稱王，死作石棺石槨<sup>5</sup>，國人從之。故俗以石棺槨為縱目人冢也<sup>6</sup>。(ХГЧ)

[Когда] в Чжоу исчезли закон и порядок, [правитель] Шу был первым, [кто] провозгласил себя *ваном*. Шуский *хоу* Цань Цун с вертикально расположенными глазами начал называться *ваном*. После смерти [для него] изготовили каменные

<sup>3</sup> Далее – ШВБЦ.

<sup>4</sup> Далее – ХГЧ. Текст даётся по одному из отсканированных списков «Циндин сыку цюаньшу» с сайта stext.org и изданию Жэнь Найцяна.

<sup>5</sup> В списках Лю, Ли, Чжана, У, Хэ и Вана использована разнопись 槨.

<sup>6</sup> В списках У, Хэ и Вана нет последнего знака 也, Жэнь Найцян восстанавливает его по списку Чжэ.



внутренний и внешний гроб. Горожане *гожэнь*<sup>7</sup> восприняли этот [обычай], потому в народе каменные двуслойные гробы стали называться «могилами людей с вертикально расположенными глазами».

蜀王之先名蠶叢。(ШВБЦ)

Первый из шуских *ванов* звался Цань Цун.

### *Личное имя и название государства?*

Само имя Цань Цун буквально означает «скопление шелковичных червей» (蠶 — «шелковичный червь», 叢 — «скопление»). Китайские исследователи связывают это имя с развитием шелководства в Шу 蜀, указывая на возможную тотемную связь каких-либо племенных или клановых объединений в древнем Шу с этим насекомым. Фэн Гуанхун (馮廣宏), например, предполагает, что клан Цань мог получить своё название от родового тотема — гусеницы, похожей на шелковичного червя [Фэн Гуанхун 2007а, гл. 2].

В свою очередь, это может пролить свет на происхождение названия самого государства Шу. Ван Янь 王炎, опираясь на «Шовэнь» 說文<sup>8</sup>, указывает на родство иероглифов 蠶 и 蜀, предполагая, что название страны могло произойти от названия клана, специализировавшегося на шелководстве [Ван Янь 2009, абз. 8]. Подобное отождествление принимается и другими исследователями [Сюй Чжуншу 1981, с. 46], но есть и очевидные возражения [Тун Эньчжэнь 1979, с. 56–60].

В целом, можно выделить несколько ключевых подходов к интерпретации фигуры Цань-цуна:

*Мифический первопредок.* В этой интерпретации Цань-цун выступает как архетипичный мифический персонаж, созданный для объяснения происхождения государства Шу 蜀 и его достижений (в частности, шелководства) [Фэн Гуанхун 2007, гл. 2]. Его необычные черты («вертикально расположенные глаза» и т. д.) рассматриваются как типичные для мифологических героев элементы.

*Легендарный вождь.* В другой версии Цань-цун предстает как реальный исторический деятель, возглавивший племя «прото-шусцев» и возглавивший его перемещение на территорию современного Чэнду 成都 [Фэн Гуанхун 2007, гл. 3].

Несмотря на очевидную семантику и частый мотив уникальных, несвойственных человеческим людям черт, используемый при описании мифических персонажей (см. несколько пар глаз у Фу-си 伏羲), китайские исследователи, придерживающиеся этой интерпретации, предлагают рассматривать это словосочетание как аллегорическое отображение некоторых культурных традиций или антропологических особенностей шусцев. Например,

<sup>7</sup> Здесь мы придерживаемся трактовки К. В. Васильева, см. его перевод «Чжаньго цэ».

<sup>8</sup> 說文•《蟲部》釋蜀為：「蜀，葵中蠶也，從蟲。」

предлагаются трактовки: а) традиция рисовать третий глаз между бровей, б) особенность строения разреза глаз – наклонённые вниз уголки глаз, в) особые ритуальные маски с выпученными глазами [там же]. Подобные отождествления, на наш взгляд, разумно оставлять в рамках домыслов и предварительных гипотез, по причине невозможности верификации с помощью каких-либо других исторических источников. Попытки расово-антропологической идентификации населения ранних государственных образований на основании изображений, монументов или барельефов же вообще следует признать неудовлетворительными. В частности, при сверке их с костными останками, и в особенности с краниметрическими данными из погребений (много более надёжными), оказывается, что и каменные изваяния голов Ольмексов, и шумерские воины с «Штандарта войны и мира», и, вероятнее всего, маски и статуэтки культуры Саньсиндуй являют собой особый стилизованный образ, с специфически идеализированными (возможно, мода или эстетические представления) художественными чертами, крайне мало присущими местному населению.

*Символ культурной экспансии и регионализации.* Стивен Сэйдж рассматривает Цань-цуня как символ культурного перехода Шу от эпохи Саньсиндуй к периоду Каймин [Sage 1992, с. 39]. Он подчеркивает, что истории о Цань-цуне и его «преемниках» могли быть перенесены в Сычуань вместе с мигрантами из Северного Китая, которые в III в. до н. э. работали над крупномасштабными ирригационными проектами, напомиравшими легендарные деяния великомудрого Юя (строительство дамб Дуцзяньян).

*Лидер родственного или псевдо-родственной группы, связанной с добычей и обработкой камня.* Элис Яо предполагает, что имя Цань-цун, наряду с упоминаниями о «каменных гротах» (шиши 石室) и каменных саркофагах, может указывать на принадлежность к клану, связанному с обработкой камня. Она также отмечает, что подобные каменные гробницы обнаружены в северо-западной части Сычуани, что может свидетельствовать о происхождении племенной группы Шу из этого региона [Yao 2016, с. 30].

В действительности в основе всех вышеупомянутых подходов лежат две основные противостоящие друг другу предпосылки:

1) Все мифические «правители», в частности Цань Цун, и нарратив о них — это фантазии циньских и ханьских книжников родом из Сычуани. Создание своих «аналогов» всекитайским мифологическим персонажам служило целям становления региональной идентичности. Некитайские же элементы культуры (в силу малочисленности носителей оной) никак не влияли на волны мигрантов с севера.

2) Циньские и ханьские интеллектуалы точно запечатлели мифические или родовые предания шусцев или иных некитайских народов.

Синтез обоих подходов видится наиболее продуктивным. Упоминания о союзном Чжоу войске из царств Ба 巴 и Шу в битве при Муе 1027 г. до н. э.; возведение правящего в Шу рода к потомкам Ди-ку; передача престола от Ду Юя

к Бе Лину за заслуги последнего в деле «усмирения вод» – происхождение всех этих слоёв нарратива из ХГЧ и ШВБЦ действительно можно вывести из ханьской интеллектуальной среды. В то же время отмеченный Э. Яо погребальный ритуал северо-западной Сычуани и ряд топонимов из этого же региона (гора Цаньаньшань 蠶崖山, горный проход Цаньаньгуань 蠶崖關, скала Цаньаньши 蠶崖石, город Цаньаньши 蠶崖市, уезд Цаньаньсянь 蠶崖縣 по [Kleeman 1998, с. 17–20]) позволяют нам поставить вопрос о некитайском и тотемном происхождении имени Цань Цун, равно как и ряда других<sup>9</sup>.

### **Заключение**

Проведённый нами обзор рельефно обозначает острую необходимость в разработке и глубоком изучении антропологической и религиоведческой теории при обращении к любым конкретным страновым реалиям. Нами было показано, что даже скудные данные традиционных источников могут приобретать должный объём при обращении к археологии, этимологии, топонимике и пр. дисциплинам. Надеемся, что данная работа послужит заделом для дальнейшего движения в сторону междисциплинарных подходов в востоковедных исследованиях.

### **Источники**

«Хуаян го чжи» «華陽國志» [«Описание стран к югу от китайских земель»] // «Циндин сыку цюаньшу» 《欽定四庫全書》本。本書 12 卷，拆分成 5 冊。影印古籍 欽定四庫全書·史部九·載記類原書來源：浙江大學圖書館。 [«Собранное и опубликованное по императорскому указу полное собрание книг по четырём разделам»] [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=454821&remap=gb>

«Шу ван бэнь цзи» «蜀王本紀» [«Основные записи о правителях Шу»] // «Цзиндянь цзилинь» 經典籍林卷十四 [«Собрание канонических книг, цз. 14»] [Электронный ресурс] URL: <https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E8%9C%80%E7%8E%8B%E6%9C%AC%E7%B4%80>

### **Литература**

Kleeman, Terry F. Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998.

Sage, Steven F. Ancient Sichuan and the unification of China. State University of New York Press, 1992.

Yao, Alice. The Ancient Highlands of Southwest China: From the Bronze Age to the Han Empire. Oxford Studies in the Archaeology of Ancient States. New York: Oxford University Press, 2016.

---

<sup>9</sup> Племенное происхождение таких этнонимов или экзонимов как Ба, Шу, Цюн (邛) и др. было предложено уже давно [Сюй Чжуншу 1981, с. 18-25].

Ван Янь 王炎, «Саньсиндуй вэньу чжун дэ Цань-цун вэньхуа инсу таньси» 三星堆文物中的蚕丛文化因素探析 [Анализ факторов культуры Цан-цуна в культурных реликвиях культуры Саньсиндуй] // «Чжунхуа вэньхуа луньтань» 中华文化论坛, 2009 (№11).

Сюй Чжуншу 徐中舒, «Лунь Ба-Шу вэньхуа» 论巴蜀文化 [Обсуждение культуры Ба и Шу]. Чунцин: 四川省新华书店 Сычуань шэн синьхуа шудянь, 1981

Тун Эньчжэнь 童恩正, 古代的巴蜀 [«Древние Ба и Шу»]. 1979.

Фэн Гуанхун 冯广宏, 论蚕丛与蜀 [«Обсуждение Цань-цуна и Шу»] // Чэнду лигун дасюэ сюэбао (шэкэбань), 2007 (№3)

## **Конфуцианские представления о смерти в Китае в эпоху Хань**

Долгое время в отечественной науке мало писали о конфуцианских представлениях о смерти. Один из немногих исследователей этой проблемы Е. А. Торчинов в своей работе «Пути Востока и Запада. Познание запредельного» отмечал, что в Китае «философы или вообще отказывались обсуждать данную проблему, или наотрез отрицали возможность существования жизни после смерти, или просто хранили полное молчание по поводу данной проблемы» [Торчинов 2017, с. 98]. Далее в этой же книге Е. А. Торчинов говорит напрямую о конфуцианцах и их взглядах на смерть: «... Как мыслители они вывели соответствующую проблему за пределы своей философии» [Торчинов 2017, с. 131].

При первом приближении оказывается, что это действительно было так: основатель конфуцианской школы мало и осторожно говорил о смерти. В трактате «Беседы и суждения» (*Лунь Юй* 論語), составленном уже после смерти Конфуция его последователями, есть следующий увековеченный китайской традицией фрагмент, где Учитель говорит со своим учеником:

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死？」<sup>2</sup>

«Цзы Лу спросил о служении духам. Учитель ответил: “Мы не умеем служить живым людям, как же можем служить умершим?” Цзы Лу вновь обратился: “Хотел бы узнать, что такое смерть?” [Учитель] ответил: “Мы [еще] не разобрались в жизни, что же мы можем знать о смерти»<sup>3</sup>.

Этот фрагмент явственно указывает на то, что для Конфуция размышления о смерти были не столь значимы, он как будто выводит проблему смерти за пределы познания. В этом отношении его слова созвучны знаменитому высказыванию Сократа<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — младший научный сотрудник отдела Востока Государственного Эрмитажа Петров Константин Константинович.

<sup>2</sup> Лунь Юй 論語 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/analects/xian-jin?searchu=季路問事鬼神&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

<sup>3</sup> Перевод А. С. Мартынова.

<sup>4</sup> В своей апологии Сократ у Платона говорит следующую фразу: «Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ». См. Платон Апология Сократа. Критон. Протагор / Пер. с древнегреческого. М.: Эксмо, 2015. С. 23.

По всей видимости, первенство Конфуций все-таки отдавал раздумьям о жизни, о правильном пути человека. Это подтверждает следующее высказывание мудреца:

朝闻道，夕死可矣。

«[Если] утром узнаешь об истинном пути — вечером можно умереть».

Вторил Конфуцию и другой философ эпохи Чжоу — Сюнь-цзы. В его трактате наличествует несколько примечательных высказываний. Однако сильнее всего звучит следующее броское сравнение мыслителя:

亡国至亡而后知亡，至死而后知死，亡国之祸败，不可胜悔也<sup>5</sup>

«[Только когда] гибнущее государство погибает, [можно] узнать, что есть гибель [государства]; [Только когда] достигаешь смерти, [можно] узнать, что есть смерть. Гибель государства — трагедия, с которой невозможно смириться».

Сюнь-цзы продолжает линию Конфуция и прямо говорит о том, что человеку не под силу проникнуть в сущность смерти при жизни. Его аналогия с гибелью государства звучит очень точно — загодя нельзя узнать о том, к каким событиям приведет крах правящего режима. Так же ничего точного нельзя сказать и о смерти.

Несмотря на это, вышеупомянутое утверждение Е. А. Торчинова справедливо именно для ранних конфуцианских мыслителей. Уже в последующие эпохи представители этой философской школы активно размышляли о смерти. В этой статье будут проанализированы наиболее значимые положения конфуцианства в отношении смерти в эпоху Хань (202 г. до н. э. — 220 г. н. э.) — в эпоху, когда основанное Конфуцием учение достигло своего расцвета.

### **Отношение к смерти в конфуцианских текстах ханьской эпохи**

Современный китайский ученый Юй Инши выделяет две главные тенденции в восприятии смерти в ханьскую эпоху [Юй Инши 2005, с. 78]. С одной стороны, китайцы в то время считали смерть «естественной» (*цзы жань* 自然) — это преимущественно относится к тогдашним ревнителям конфуцианства. С другой стороны, распространены были и различные суеверия, представления о сверхъестественном (*ми синь* 迷信) — здесь источниками были даосское учение и различные народные верования.

Естественное отношение (*цзы жань* 自然) к смерти конфуцианцев подразумевало, во-первых, принятие того, что смерть — часть всеобщего

---

<sup>5</sup> Сюнь-цзы 荀子 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/xunzi/qiang-guo?searchu=亡国至亡而后知&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

порядка вещей. Особенно явственно эту идею передает конфуцианский трактат «Образцовые речи» (*Яньцзы Фаянь* 揚子法言):

有生者必有死，有始者必有終，自然之道也<sup>6</sup>

«То, что рождается, непременно умирает, то, что начинается, непременно заканчивается — в этом Дао естественности»

Чрезвычайно важным было и спокойное, отрешенное принятие своей судьбы независимо от обстоятельств. В ханьском философском трактате «Сад историй» (*Шо юань* 說苑) есть следующий отрывок:

侍者曰：「命可長也，君胡不為？」君曰：「命在牧民死之短長，時也；民苟利矣，吉孰大焉。」<sup>7</sup>

«Слуга спросил: “Жизнь можно продлить, почему Вы, господин, ничего не делаете для этого?”. Правитель возразил: “Время определяет, сколько будет править человек и как скоро наступит его смерть. Если народ достигнет благополучия, то это будет великим счастьем для меня”».

Подтверждения важности для конфуцианцев эпохи Хань именно такого отношения к смерти обнаруживаются и на страницах историографических сочинений этого периода. Так, в «Исторических записках» (史記) Сыма Цяня наличествуют два совершенно полярных описания правителей, находящихся при смерти.

Лю Бан (или ханьский Гао-цзу), основатель династии Хань, согласно Сыма Цяню, готов спокойно и мужественно принять смерть, если она наступит – все именно так, как подобает настоящему конфуцианцу:

高祖擊布時，為流矢所中，行道病。病甚，呂后迎良醫，醫入見，高祖問醫，醫曰：「病可治。」於是高祖嫚罵之曰：「吾以布衣提三尺劍取天下，此非天命乎？命乃在天，雖扁鵲何益！」遂不使治病，賜金五十斤罷之。<sup>8</sup>

«Лю Бана в походе поразили стрелой, и он заболел. Болезнь усиливалась, и жена позвала хорошего врача. Врач пришел, Лю Бан спросил [о своем состоянии здоровья], на что врач ответил “Болезнь можно вылечить”. Услышав это, Лю Бан начал ругаться: “Я в холщовой одежде с мечом завоевал Поднебесную. Разве на то не была воля Неба? Пусть меня даже лечил бы Бянь Цяо, какой в том прок,

<sup>6</sup> *Яньцзы Фаянь* 揚子法言 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/yangzi-fayan/juan-shi-er?searchu=有生者必有死&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

<sup>7</sup> Шо Юань 說苑 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/shuo-yuan/jun-dao?searchu=侍者曰> (дата обращения 14.04.24).

<sup>8</sup> Исторические записки 史記 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/shiji/gao-zu-ben-ji?searchu=高祖擊布&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

если жизнь во власти Неба». После этого отказался от лечения, пожаловал врачу 50 цзиней золота и прогнал его».

Совершенно иначе реагирует на подступающую смерть Цинь Шихуан — основатель первой китайской империи Цинь. Он злится и ропщет на свою судьбу:

至平原津而病。始皇惡言死，群臣莫敢言死事。<sup>9</sup>

«По приезде в Пинъюань [Цинь Шихуан] заболел. Шихуан со злобой говорил о смерти, и никто из приближенных не смел и упоминать о ней».

Очевидно, что в случае с Цинь Шихуаном сыграла свою роль стойкая антипатия конфуцианцев к личности первого китайского императора из-за масштабных гонений на представителей этой философской школы во время его правления.

Помимо рассуждений о том, что смерть — часть всеобщего порядка вещей, о том, что необходимо быть стойким и мужественным при встрече со смертью, конфуцианство ханьского времени активно размышляло и о загробном существовании человека.

Необходимо сказать, что китайские представления о загробной жизни весьма древние, в ранних философских и ритуальных сочинениях были распространены идеи, что человек после смерти становится духом и продолжает жить. Так, в одном из самых главных трактатов ранней конфуцианской мысли «Ли Цзи» (禮記) четко говорится:

大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折；人死，曰鬼<sup>10</sup>

«Как правило, обо всем, что родилось между Небом и Землей говорят “живое”. [Когда] живые существа умирают, утверждают, что они “разлагаются”, [если] умирает человек, говорят, что он [становится] “духом”».

Китайский историк Го Можо отмечал в этой связи, что в Китае «в древности считали, что душа после смерти продолжает «существовать». Это традиционное представление появилось по крайней мере с тех пор, как возникла письменность» [Го Можо 1961, с. 172]. О расхожести таких поверий говорит и тот факт, что в других классических сочинениях эпохи Чжоу можно обнаружить множество рассказов о встречах с призраками. Особенно много упоминаний о встречах с «гостями» из загробного мира есть на страницах «Чюньцю Цзочжуань» (春秋左傳). Одна из историй гласит:

---

<sup>9</sup> Исторические записки 史記 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/shiji/qin-shi-huangben-ji?searchu=至平原津而病&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24)

<sup>10</sup> Ли Цзи 禮記 Записки о ритуале. [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/liji/ji-fa?searchu=大凡生於天地之間&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24)



晉侯改葬共太子。秋，狐突適下國，遇太子。太子使登，僕，而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」<sup>11</sup>

«Цзиньский хоу перезахоронил принца Гуна. Осенью Ху Ту на пути в зависимые земли встретился с [призраком] принца. Принц скомандовал ему забраться [в повозку], [сесть на место] извозчика, а [затем] сказал ему: “У [правителя] У-и нет приличия. Я попросил у божества, [если] я передам Цзинь во власть Цинь, [то пусть] в Цинь будут приносить мне жертвы”».

Неудивительно, что и ханьское конфуцианство считало важным обращаться к размышлениям о духах и призраках умерших. Особенно примечательно звучат слова ханьского философа Ван Чуна (王充), который подходил к проблеме с весьма радикальных позиций, категорически отвергая какое-либо посмертное существование:

墨家之議右鬼，以為人死輒為神鬼而有知，能形而害人，故引杜伯之類以為效驗。儒家不從，以為死人無知，不能為鬼。<sup>12</sup>

«Последователи школы *Мо* почитали духов; они [ошибочно] считали, что у человека после смерти остается сознание, и он тут же превращается в хорошего или злого духа, может проявлять себя и вредить людям. [Именно] поэтому, они звали людей вроде Ду Бо, чтобы проверить свои представления на практике. Конфуцианцы не согласны с ними, они считают, что после смерти у человека нет сознания, и он не может стать духом».

Это высказывание сильно противоречит вышеупомянутому фрагменту из более раннего конфуцианского трактата «*Ли Цзи*», где прямо говорится о том, что каждый человек после смерти становится духом. Это дает возможность предположить, что в ходу у конфуцианцев были совершенно разные воззрения на этот счет, какого-либо единства по этому вопросу не существовало.

Таким образом, можно сделать несколько важных выводов: 1) Ханьские конфуцианские ученые считали смерть естественной, а потому они ратовали за спокойное, безмятежное принятие своей судьбы; 2) В представлении мыслителей эпохи Хань смерть неподвластна человеку — все определяет Небо; 3) По жизнеописанию правителей в исторических сочинениях можно сделать вывод, что достойные правители безропотно готовы умереть, недостойные — бояться смерть и осуждают ее; 4) В ханьское время в конфуцианской мысли отсутствует единство по вопросу о посмертном существовании человека. Высказываются полярные мнения.

---

<sup>11</sup> Чюньцю Цзочжуань» 春秋左傳 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/xi-gong-shi-nian?searchu=晉侯改葬&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24)

<sup>12</sup> Лунь Хэн 論衡 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/lunheng/bo-zang?searchu=墨家之議右&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24)

## Список источников и литературы

### Источники:

Исторические записки 史記 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/shiji/gao-zu-ben-ji?searchu=高祖擊布&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

Ли Цзи 禮記 Записки о ритуале. [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/liji/ji-fa?searchu=大凡生於天地之間&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

Лунь Хэн 論衡 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/lunheng/bo-zang?searchu=墨家之議右&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

Лунь Юй 論語 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/analects/xian-jin?searchu=季路問事鬼神&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

Сюнь-цзы 荀子 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/xunzi/qiang-guo?searchu=亡國至亡而後知&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

Чюньцю Цзочжуань» 春秋左傳 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/xi-gong-shi-nian?searchu=晉侯改葬&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

Шо Юань 說苑 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/shuo-yuan/jun-dao?searchu=侍者曰> (дата обращения 14.04.24).

Яньцзы Фаянь 揚子法言 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/yangzi-fayan/juan-shi-er?searchu=有生者必有死&searchmode=showall#result> (дата обращения 14.04.24).

### Литература на русском языке:

Го Можо Философы Древнего Китая // Перевод с кит. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961. 741 с.

Платон Апология Сократа. Критон. Протагор / Пер. с древнегреческого. Москва: Эксмо, 2015. С. 23.

Торчинов. Е. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. М.: Пальмира, 2017. 463 с.

### Литература на китайском языке:

Юй Инши 余英时 东汉生死观 (Представления о жизни и смерти в эпоху Восточная Хань). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海:上海古籍出版社, 2005. 163 с.

### **Идеи идеального общества «Чжуан-цзы» в утопической парадигме «У-нэн-цзы»**

Идея идеального общества и государства с древнейших времен будоражила умы людей, не были исключением и китайские мыслители. Деятели самых разных традиций и школ уделяли внимание этому вопросу. Наиболее подходящее определение понятия «утопия» в данном контексте будет следующим: «...Утопия рассматривается как произвольное (ненаучное) изображение иного, чем существующий, совершенного мира» [Делюсин 1987, с. 5]. Данная статья посвящена истории развития образа даосского идеального порядка на примере одного из древнейших источников, в котором впервые появились утопические мотивы — «Чжуан-цзы» 莊子, созданного в княжестве Сун в эпоху Воюющих царств — Чжаньго (IV-III в. до н. э.) и «У-нэн-цзы» 無能子, написанный в эпоху Тан (IX век н. э.). Оба сочинения названы по имени мудрецов, которые являются предполагаемыми авторами и главными действующими лицами. О Чжуан-цзы известно больше: например, его биография написана известным китайским историком II века Сыма Цянем 司馬遷 [Сыма Цянь 1996, т. VII, с. 38–40]. Об У-нэн-цзы же не сохранилось никаких сведений.

Понятие «утопии» применимо к данным источникам лишь условно. Не только потому, что оно сильно отличается от привычного западного, но и по причине того, что оба мыслителя не пишут о нём напрямую и не называют свою картину мира утопической. Они лишь затрагивают проблемы человеческого общества и предлагают свою альтернативу существующим порядкам, которая чаще всего обращается к далёкому прошлому, некоему Золотому веку, когда люди следовали естественным законам природы и были в гармонии с ней. Поэтому их концепции относятся скорее к утопиям—«реконструкции», чем «бегства». Они нацелены не только в будущее, но и прошлое.

Исторические предпосылки создания обеих работ также схожи, они возникли в периоды упадка правящих режимов, во времена, когда конфликты между людьми обострились, а вся негативная подноготная человеческого естества находила внешний выход и проявление. Можно предположить, что философские утопические рассуждения были отдушиной для авторов, а их изложение ответной реакцией на процессы, происходившие в обществе.

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — Белая Ирина Витальевна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Китая ИВ РАН.

## Образ правителя и государства

Чжуан-цзы считается одним из первых китайских утопистов, именно в его произведении были сформулированы идеи, нашедшие развитие в последующих работах даосских философов. Язык образов данного источника насквозь пронизан утопическими мотивами, но наиболее показательными в данном случае являются 28 и 33 главы «Чжуан-цзы» (в переводе Позднеевой названные: «Передача Поднебесной» и «Как управлять Поднебесной»). За более чем десяток веков язык описания идеального порядка был заметно дополнен множеством образов и элементов. Лучше всего иллюстрируют взгляды автора 1, 5 и 7 главы «У-нэн-цзы» («Чему следует совершенномуудрый» (*Шэн го 聖過*), «Абсурдность вещей» (*Чжи ван 質妄*) и «Истинное Совершенствование» (*Чжэнь сю 真修*) из I раздела («Верхний цзюань»). Хотя данное сочинение, в отличие от «Чжуан-цзы», представляет собой прямую речь и рассуждения, а не сборник историй, тем не менее, автор нередко ссылается на исторические (часто мифические) факты и примеры – это роднит оба источника.

Идеал правителя «Чжуан-цзы» — это правитель-отшельник, следующий принципам недеяния (*у-вэй 無為*). Когда надо уступает, а когда надо проявляет волю, но не навязывает её нижестоящим, иначе будет свергнут. Чиновников и подданных – выполняющих свою работу и живущих согласно природным ритмам. «Доверить Поднебесную можно лишь тому, кто не будет жаждать управлять Поднебесной» [Позднеева 1994, с. 122]. Идеальный правитель, по мнению Чжуан-цзы, правит не силой, а недеянием. Поэтому и править надлежит не тому, кто желает, а тому, кому это подобает по воле Неба.

Подобно «Чжуан-цзы», «У-нэн-цзы» видит идеальных правителя и чиновников, как тех, кто не попадает под власть вещей, не ищет славы и знатности, а стремится поддерживать хорошие отношения с семьёй, испытывая сыновью почтительность, помогать нуждающимся и следовать естественному порядку вещей. Он так же осуждает современников за отход от порядков древности, упрекает их в несостоятельности, а власть — в утрате предаваемого культурного наследия: «Многочисленна их мудрость, поэтому они собираются в толпы. Первый среди них назвался правителем, а из толпы выбрал министров. Один правит толпой, и толпа не смеет ставить себя выше него. Тогда правитель и придворные отделились от простых людей и образовали высший класс. Почтенные люди возвысились, а толпа слилась воедино. Спустилась в мир [на ступень ниже правителей]. Те, кто получают титул и жалование, поднимаются над толпой, таким образом, возникают знатные и бедные, которые занимают соответствующее положение, потребности богатых и бедных сильно различаются. Поэтому они называли самых мудрых “совершенномуудрыми”. Вслед за этим, дешевое стало стремиться стать дорогим, а бедняки возжелали стать богатыми, и в людях зародилась непокорность» [ЧХДЦ 2004, т. 25. с. 258]. Таким образом, генезис государства по «У-нэн-цзы» содержит мотив схожий с «теорией общественного договора». Общество само организовало нынешний порядок, а не

воля Небес, что делает его неестественным, оторванным от природы в глазах даосской утопической системы взглядов.

### **Идеализация порядков прошлого**

Для даосской социальной утопии характерно обращаться к образам прошлого как абстрактным временам, наподобие зарождения мира («У-нэн-цзы», как и «Чжуан-цзы» ранее, использует термин «Хуньдунь» 混沌 для описания космогонической модели мира до его появления), так и временам совершенномудрых правителей древности (Яо 堯 и Шуня 舜). С их точки зрения современные им люди утратили добродетели, отдались во власть вещей и позабыли о внутреннем: «Подобные Яню (т. е. Янь Хэ. — Я. К.) искренне ненавидят богатство и знатность. Недаром говорят: “Истина пути в том, чтобы совершенствоваться самому, все остальное лишь сор — и [управление] царством, и управление Поднебесной”. Вот почему мудрый считает бесполезными заслуги предков и [древних] царей, [они] не нужны ни для самосовершенствования, ни для сохранения жизни. Разве не прискорбно, что ныне многие цари, [погрязнув] в пошлости, жертвуют жизнью ради вещей! Мудрому же надлежит выяснить [причины], почему это происходит, почему так действуют» [Позднеева 1994, с. 123]. В данной цитате можно увидеть критику современности и идеализацию прошлого, что является характерной чертой китайских утопий, обращённых к прошлому.

Той же самой идее вторит и «У-нэн-цзы»: «Используя свою скорость, цепкость, слух и зрение, люди могут приспособиться ко всему в своей жизни, поэтому размышлять и жертвовать [другим] им бессмысленно. Но при этом все люди древности великодушно оказывали друг другу помощь, следуя незамутнённой природе своего сердца. Руки и ноги, уши и глаза современных людей предоставлены сами себе, хоть они так же [как и раньше] стремительны, цепки, чутки и остры, но что касается сердца (синь 心), оно не следует естественному порядку и испорчено» [ЧХДЦ 2004, т. 25. с. 260]. В данном отрывке прослеживается идея того, что люди прошлого следовали нравственным нормам по своей природе, а не по принуждению. Не правители заставляли их повиноваться, а люди видели праведных правителей и шли за ними.

В подтверждение своих слов автор довольно часто цитирует другие авторитетные даосские источники и обращение к «Чжуан-цзы» не исключение: «Чжуан-цзы говорил: “[Когда] рыбы оказались вместе на суше, они покрывали друг друга пеной, помогая друг другу в трудную минуту”. До чего мудрые слова! Рыбы не забыли друг о друге, а вот люди забыли о таком естественном порядке вещей, каждый старается разобраться со всем сам! В случае проблем каждый старается отстраниться от других, мудрец же так не поступает» [ЧХДЦ 2004, т. 25. с. 260]. Данная цитата из 5 главы («Абсурдность вещей») «У-нэн-цзы» содержит отсылку к 6 главе («Основной учитель») «Чжуан-цзы». Это свидетельствует о преемственности идеи помощи ближним: ведь если даже рыбам помогать друг другу естественно, что уж говорить о людях?!

## Человек и природа

Оба памятника сходятся во мнении, касательно того, что живые существа Поднебесной родственны: люди ставятся в те же условия, что и прочие создания, подчинённые законам природы. И именно в понимании и следовании этим законам авторы видят главный порядок идеального общества: «Я стою в центре пространства, в центре времени. Зимой одеваюсь в шкуры, летом — в тонкую ткань из травы. Весной паху и сею, даю телу потрудиться, осенью собираю урожай, даю телу отдохнуть. С восходом начинаю трудиться, с заходом — отдыхать. Среди неба и земли [мне] привольно, в сердце, в мыслях — доволен собой» [Позднеева 1994, с. 122]. Как видно по данной цитате, Чжуан-цзы считал, что идеал жизни человека в гармонии с природой, следовании природным ритмам. Лишь вернувшись к естественному порядку, люди смогут вернуться в эпоху процветания.

«Обычным [они] считают дела, главным — пищу и одежду; естественным законом народа – размножение, собирание и накопление для прокормления всех — старых и малых, сирых и вдовых. Разве этого не было в изобилии у людей древности?» [Позднеева 1994, с. 144]. Ещё одна цитата, описывающая идеал людской жизни согласно «Чжуан-цзы», который обращался за примерами в прошлое.

«У-нэн-цзы» также оперирует описанием природного порядка и многократно подмечает, что люди ничем не отличаются от прочих живых существ: «Животные глупо суетятся, все они дорожат жизнью и избегают смерти, скрываются в своих норах, строят свои планы по поиску воды и пищи, порождают и вскармливают потомство, защищают себе подобных. И люди также дорожат жизнью и избегают смерти, живут в своих покоях, строят планы по обеспечению себя одеждой и пищей, порождают и вскармливают потомство, мужчины и женщины ничем не отличаются от них [животных]. Разве можно назвать это отсутствием мудрости?» [ЧХДЦ 2004, т. 25, с. 258]. Как и «Чжуан-цзы» он описывает многообразие проявлений природы через естественные процессы, свойственные всем живым организмам, а именно: питание, размножение и заботу о ближних. Таким образом, оба мыслителя отмечают родство людей прочим живым существам, живущим в гармонии с природой, тем самым воплощая даосский идеал естественности (*цзы жань* 自然).

«В прошлом те, кто называли себя людьми, начали с того, чтобы преисполниться искренностью, а мы называем себя сильным именем — люди, отделяя людей от прочих тварей. В прошлом другие [люди] были без подлости, без возвеличивания, они называли себя правителем и придворными, а нас силой принуждают наши правитель и чиновники. В прошлом люди не получали [жалования], у них не было таких желаний, а мы почему-то всеми силами стремимся к получению титула и жалования, наша честь стала нашим позором. В наше время разбавленное вино заменяют чистым (т. е. пьют крепкие напитки и пьянствуют. — Я. К.), процветают плотские страсти, и несут в себе

непокорность и мятежный дух. Борются и отбирают силой, ведут беспорядочные конфликты, что же будет дальше?» [ЧХДЦ 2004, т. 25. с. 258]. Подобно тому, как это было описано в «Чжуан-цзы», здесь присутствует противопоставление прошлого и настоящего, с идеализацией первого. «У-нэн-цзы» также использует образ «правильных» людей прошлого, чтобы наставить на этот же путь современников.

### **Конфуцианские мотивы**

Несмотря на то, что оба памятника считаются частью даосского культурного наследия, их авторы обращались к конфуцианским понятиям и образам, чтобы донести до аудитории свои идеи. Это свидетельствует о синкретическом характере даосской традиции, а также о постоянном обмене, происходившем в рамках китайской культуры. Ни одно из традиционных китайских учений не находилось в информационном вакууме, поэтому многие термины стали общими и распространялись за пределы своей изначальной среды возникновения. Так, например, в 33 главе «Как управлять Поднебесной» Чжуан-цзы восхваляет не только даосские идеалы мудреца — самоестественность и поведение в гармонии с Дао, но и конфуцианские идеалы благородного мужа, такие как милосердие, справедливость и добродетель: «Того, кто [своим] родом считает природу, корнем — основные свойства, воротами — путь, началом же — развитие, называют мудрым человеком. А тот, кто считает милосердие наградой, справедливость — правилом, обряды — поведением, музыку — гармонией, от кого пахнет благими делами и милосердием, называется благородным мужем» [Позднеева 1994, с. 144]. Во многих произведениях конфуцианские мотивы сосуществуют наравне с даосскими, вероятно многие авторы их даже не разделяли, считая частью общей китайской культуры. Таким образом, утопия «Чжуан-цзы» состоит в том, что в древние времена люди следовали этим правилам и только недавно «как началась великая смута», они отошли от них. Следует отметить, что в данной главе Чжуан-цзы ссылается на 28 чжан «Дао дэ цзина», как на наиболее авторитетный источник древности: «Лаоцзы сказал: «[Кто] сознавая свою мужественность, соблюдает женственность, становится для Поднебесной [главным] руслом. [Кто], сознавая свою чистоту, соблюдает стыдливость, становится для Поднебесной долиной. Все предпочитают быть первыми, лишь он предпочитает быть последним». [Позднеева 1994, с. 148].

В «У-нэн-цзы» конфуцианский нарратив звучит еще сильнее. Так, сыновняя почтительность полагается непреложным условием достижения гармонии и искренности, что ставит конфуцианский идеал семейных уз даже выше даосской «почтительности к Поднебесной»: «Те, кто лишены сыновней почтительности, почтительны к Поднебесной, а те, кто обладают сыновней почтительностью, почтительны ко всей своей семье. Когда вся семья испытывает недостаточно почтительности [друг к другу], то в таких отношениях люди приносят друг другу лишь горечь. Чтобы этого избежать, и нужна сыновья почтительность. Если в

семье её недостаточно, то это приводит к фальши. Отцы и дети, братья и друзья в таком случае будут недовольны» [ЧХДЦ 2004, Т.25. с. 260]. «У-нэн-цзы» считал, что «правильный» человек должен следовать не только даосскому идеалу, но и конфуцианскому, особенно такие требования предъявлялись правителю.

Согласно описанному выше, У-нэн-цзы убежден в том, что раньше люди были лучше. Они следовали правилам гуманности и общественным порядкам не по принуждению, а по зову своей сердечной природы. Они не считали себя выше природы и её творений, а стремились к гармонии и занимали своё законное место в иерархии мирового порядка. Автор часто обращается к текстам «Чжуан-цзы» и «Дао дэ цзин», используя термины и фразы, встречающиеся в них для подкрепления своих аргументов.

На основании проведенного исследования можно заключить, что взгляды обоих мыслителей характерны для традиционной даосской философской мысли (*дао цзя* 道家). В них большую роль играет естественное состояние человека, гармонично сосуществующего с окружающим миром природы (*цзы жань* 自然). «У-нэн-цзы» продолжает даосскую утопическую линию «Чжуан-цзы» и лишь сильнее развивает многие его идеи, дополняя их образы современным языком и мотивами. Таким образом, «У-нэн-цзы» является ярким примером наследия «Чжуан-цзы». Данное произведение восприняло сильное влияние и обильно цитирует ранние даосские утопии, как ссылаясь на них напрямую, так и просто заимствуя отдельные фразы и идеи. К тому же оба сочинения несут на себе отпечаток не только даосской, но и конфуцианской парадигмы поведения. Однако в «У-нэн-цзы» это заметно сильнее, поскольку человек, живущий в идеальном утопическом обществе должен соответствовать не только даосскому идеалу, но и выполнять социальные функции по отношению к семье и родственникам. Это говорит о единстве пространства китайской культуры, в котором даосская и конфуцианская социальные утопии сблизилась и начали активно заимствовать идеи и положения, формируя общий китайский миф о Золотом веке, к которому оба учения мотивировали вернуться.

### **Список литературы**

Китайские социальные утопии. Отв. ред. Делюсин Л. Д., Борох Л. Н. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

Позднеева Л. Д. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб.: Петербург–XXI век, 1994.

Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»): Т. VII. Пер. с кит., предисл. Р.В. Вяткина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.

У-нэн-цзы 无能子 [ЧХДЦ. Т. 25. С. 260–271].

### **Библиографические сокращения**

ЧХДЦ – Чжун хуа Дао цзан 中華道藏 [Китайский «Даосский канон»]. В 48 т. / Ред. Чжан Цзи-юй 張繼禹. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004.



### **Дракон как символ власти на примере Кореи и Китая**

В волшебных преданиях и легендах различных культур драконы всегда вызывали необычайное восхищение и волнение. В отличие от западного, чаще всего изображающегося антагонистом, с которым должен сразиться герой-протагонист, восточный дракон считается добрым знаком, поэтому увидеть его во сне обещало удачу. У него нет крыльев, которые есть у драконов западных стран, он летает без них; несёт воду, а не ассоциируется с огнём, поэтому именно у него просили помощи во время засухи; являлся символом весны и восточной стороны света. Изучение образа дракона и его значения является актуальной проблемой, поскольку на его примере можно проследить отношения между странами в восточноазиатском регионе.

Первые изображения дракона в Китае можно встретить ещё на сосудах эпохи Шан (1600–1046 гг. до н. э.) [Виноградова 2011, с. 138] и в неолитической стоянке Сишуйпо, где была обнаружена гробница «Дракона и тигра». В ней дракон расположен с восточной стороны, тигр — с западной. Поэтому несмотря на существующую версию, что в ней изображён вовсе не дракон, а крокодил, мы можем сделать вывод об обратном из-за его специфичного расположения с восточной стороны. Согласно Компендиуму лекарственных веществ («Бэньцао ганму»), тексту «Весов суждений» и другим источникам, на которые ссылается и которые переводит А. Э. Терехов, дракон состоит из частей тел других животных, а на его голове находится нарост, благодаря которому он может летать [Терехов 2011, с. 335]. И. В. Казакова в своей работе «Образ дракона в китайской мифологии, фольклоре и других культурных пластах» описывает появление образа дракона через победы племени хуася [Казакова 2018, с. 94]. Их тотемом был змей, к которому они присоединяли части тотемов побеждённых племён в качестве трофея, в итоге, формируя существо, которого мы сейчас называем драконом. Но стоит отметить, что части, сформировавшие дракона, отличаются в зависимости от текста. Так Б. Л. Рифтин, опираясь на исследования Сунь Шоу-доу и Го Да-шунь Китая на заре существования страны, добавляет к дракону элементы свињи [Титаренко 2006, т. 2, с. 704].

Со временем, образ дракона стал использоваться на таких крупных событиях как празднование Дня драконых лодок и Нового года. Появились час и год дракона, на небосводе засияло созвездие дракона, появление которого ознаменовывало весну, поскольку дракон — одно из Четырёх священных животных, с которыми ассоциировали именно это время года.

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. и. н., доцент кафедры китаеведения и азиатско-тихоокеанских исследований КФУ Рустем Равилевич Мухаметзянов.

Но во времена династии Чжоу (XI–VIII вв. до н.э.) пятипалый дракон считался символом наследников императора [Поляков 2009, с. 23], но в эпоху Тан (618–907 гг. н.э.) его изображение стало символом императора, в связи с чем запрещалось их повсеместное использование [Симбирцева 2012, с. 357]. Их могли носить только сам император и ближайшие члены его семьи. Его изображение можно найти в Запретном городе, в местах пребывания императора. Поскольку символом императрицы, как и тёмной энергии инь, считался феникс, на её покоех не мог изображаться дракон, поскольку нёс в себе светлую энергию ян. В целом, в Запретном городе насчитывается более 13 тысяч его изображений.

Набирая популярность в Китае, дракон переходил в соседние страны. Свидетельством подобного заимствования в Корею можно считать золотые поясные застёжки с изображением семи драконов, датированные I–II вв. н.э. Но драконы фигурируют в корейских легендах без ссылок на китайское заимствование. Горы считались спящими драконами, на драконах же ездили великаны и небожители [Гейл, 1900]. В большинстве из них дракон представляется добрым, но, всё же, не во всех. В «Самгук Юса» упоминается дракон, укравший княгиню Суро во время путешествия [Болтач, 2018, с. 92].

Корея на протяжении долгого времени находилась в зависимости от Китая — до 1897 года отношения между двумя странами назывались «садэ», то есть «служение старшему», поэтому символы власти — печать, дракон и топор — были взяты из китайской культуры. Поэтому его часто использовали для легитимизации власти вана. Так, согласно мифу, описанному в «Самгук Юса», четвёртый правитель Силла, Тархэ-ване, был найден в лодке и представился выходцем государства Ёнсон, где «некогда было двадцать восемь драконов-государей, [которые] рождались из человеческой утробы» [Болтач, 2018, с. 238].

В 1418–1450 гг. был создан первый литературный памятник, написанный на хангыле, корейском алфавите. Он носил название «Ода о драконах, летящих к небу», что так же служило для укрепления позиций династии. По мнению Квон Чже, шесть драконов, описанных там, являются отсылкой к «шести великим предкам дома Ли» [Кондратьева, 2011, с. 37].

Поскольку со времён династии Тан пятипалый китайский дракон считался символом китайского императора, корейские правители в обычной жизни не могли использовать изображения с ним. Исключением было специальное одеяние, коллёнпхо, используемое для приёма послов из Китая. Одним из первых упоминаний о нём можно считать запись от 6 мая 1055 года по лунному календарю в труде История Корё (Корёса). В ней говорится, что наследный принц должен получить это одеяние [Корёса 1055]. Говоря о более позднем времени, о государстве Чосон, Т. М. Симбирцева описывает их три вида, различавшихся по цвету — синее, жёлтые и красные. В первое был одет только ван-основатель династии; вторые носили правители Кореи после провозглашения её империей (1897–1910); третьи носили все оставшиеся.

Дракон был одним из претендентов на изображение на флаге Кореи в 1880-х гг. В трактате Хуан Цзунсяня «Стратегия для Кореи» автор предлагает по

примеру Китая использовать там дракона, но не пятипалого, а четырёхпалого, чтобы подчеркнуть вассальные отношения стран. В 1882 г. был принят флаг с использованием символа «Великий предел» («Тайцзы»). Спустя много лет он был преобразован в современный флаг Республики Корея. В Государственном музее королевской культуры Когун в Сеуле хранятся разнообразные флаги эпохи Чосон. В книге Симбирцевой перечислены некоторые из них, например, королевские «флаг жёлтого дракона» («хваннёнги») и «флаг синего дракона» («чхоннёнги») [Симбирцева 2012, с. 61].

Дракон на Востоке — важная составляющая не только культуры, но и политики. Он считался символом силы, мудрости и благородства, его образ использовался для подчеркивания авторитета и власти китайского правителя. Китайская императорская символика влияла на соседние страны, включая Корею, которая долгое время находилась с Китаем в отношениях, которые носят название «садэ», позиционирующие Китай как старшего, а Корею — младшего брата. Поскольку у императора, фактически, была монополия на образ пятипалого дракона, одеяние, предоставляемое корейскому вану из Китая с изображением этого животного, что подчёркивало его влияние на соседнюю страну. Это же подчёркивало предложение и продвижение флага Кореи с изображением дракона.

#### **Список использованных источников и литературы**

Виноградова Н. А. Дракон в художественной культуре Китая. Искусство. М., 2011. С. 28–31.

Терехов А. Э. Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун) // Общество и государство в Китае: ХLI научная конференция. М.: Вост. лит., 2011. С. 334–352.

Казакова И. В. Образ дракона в китайской мифологии, фольклоре и других культурных пластах // София, №2, 2018. С. 93–99.

Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2. М.: Вост. лит., 2006. 869 с.

Поляков Е. Н. Образ священного дракона в искусстве Древнего Китая. Вестник ТГАСУ. 2009. №2. С. 22–39.

Симбирцева Т. М. Владыки старой Кореи. М., 2012. 646 с.

История Корё [고려사; Корёса], URL: [고려시대 사료 DB \(history.go.kr\)](http://history.go.kr)

Gale Jas. S. Korean Beliefs / Jas. S. Gale // Taylor & Francis, Ltd, 1900. Jstor. URL: [https://www.jstor.org/stable/1253133?searchText=korean%20beliefs&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dkorean%2Bbeliefs%26so%3Drel&ab\\_segments=0%2Fbasic\\_search\\_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A7ade21dedb0eccc8774804919c180242](https://www.jstor.org/stable/1253133?searchText=korean%20beliefs&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dkorean%2Bbeliefs%26so%3Drel&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&refreqid=fastly-default%3A7ade21dedb0eccc8774804919c180242)

Оставшиеся сведения [о] Трёх государствах (Самгук юса) / пер. с кор. Ю. В. Болтач. СПб., 2018. 894 с.

Квон Дже. Ода о драконах, летящих к небу / пер. Е.Н. Кондратьева. М., 2011. 238 с.

## **Репрезентация образа заклинателя в сериалах жанра сянься**

С каждым годом выпускается все больше фильмов и сериалов жанра сянься, что, в свою очередь, повышает интерес зрителей как к данному виду сериалов, его специфике, так и к особенностям и способам создания образов в произведениях данного жанра.

Сянься (仙侠) является одним из самых молодых быстроразвивающимся китайским киножанром, привлекающий с каждым годом все больше аудитории по всему миру. Термин *сянься* согласно китайским источникам определяется как «жанр произведения, в котором встречаются боги, бессмертные, демоны, призраки и т.д. Персонажи используют различное магическое оружие» [Сянься 2022].

Действия сянься, как правило, происходят в древнем Китае, примерно во времена династий Суй и Тан (581–907). Основой для создания мира в жанре сянься являются такие произведения, как «Книга гор и морей», «Книга божественного и удивительного» (神异经), «Мудрецы из Хуайнани» (淮南子) [Цянь Синянь 2021]. Данные произведения наполнены описаниями различных мифических существ (魔兽), монстров (魔), демонов (妖), божеств (圣) и т. д. Главным героем сериалов сянься, как правило, является совершенствующийся (修者) — в русской традиции принято переводить как заклинатель.

Нужно отметить, что действия сянься разворачиваются в рамках даосского канона, так как заклинатель, следуя принципам даосизма, постигает великое дао (道), то есть он постигает природу вещей, взаимодействует с энергией ци (气), пронизывающую все живое, практикует дыхательные упражнения цигун (轻功), медитирует (冥想), совершенствует тело и разум для достижения бессмертия, что является одной из его главных целей.

Термин *образ* по определению Н. М. Боголюбовой и Ю. В. Николаевой понимается как «адекватно отраженная в человеческом сознании реальность, формирующаяся естественным путем в процессе познания и восприятия объективной действительности» [Боголюбова, Николаева 2009, с. 46]. В свою очередь, образ, создаваемый в кино, имеет свои особенности, он терминологически обозначается как кинообраз.

Самой главной частью кинообраза является киногерой: именно через его проекцию зрители воспринимают все формируемые образы, и это достигается как за счет языковых средств, которые формируют его речевой портрет, так и

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. и. н., доц. Н. А. Сомкина.

целого ряда невербальных и кинематографических средств [Конецкая 1997, с. 93].

Нами было выбрано 10 сериалов жанра сянься, в которых было отобрано и проанализировано 12 образов заклинателей, некоторые из них являются главными героями, некоторые второстепенные, но получивших достаточное количество экранного времени для анализа. Ниже представлена часть из них:

1. Демон по соседству (隔壁有只桃花夭) — Да Хуфа (大护法);
2. Печать эфемерной жизни (浮生印) — Цин Чэнь (卿尘);
3. Подобная цветку, подобный осоту (如花如荼) — Шэнь Янь (沈雁);
4. Происхождение трёх жизней — Цин Хуань (三生缘起是清欢) — Бай Цзэ (白泽);
5. Таверна Яогуай (侍酒令) — Фу Ю (浮羽).

В результате анализа было выявлено, что основная группа черт, свойственная заклинателям, которая конструируется в анализируемом жанре — это характеристики, основанные на пяти постоянств праведного человека или конфуцианские добродетели (五常): *жэнь* (仁 — гуманность), *и* (义 — праведность), *ли* (礼 — ритуал), *чжи* (智 — мудрость), *синь* (信 — вера).

Данные образные характеристики получают свою репрезентацию на уровне вербальных, невербальных и кинематографических средств.

*И* и *жэнь* являются одними из ведущих характеристик заклинателей, показанные интегративно. Они часто неотделимы друг от друга.

*И* (义 — праведность) — умение различать добро и зло, помогать находящимся в беде, быть справедливым в принятии решений [Цайту цюаньцзе Лунь Юй цюаньшу, 2016]. Данное определение соотносится с основным принципом жанра сянься, где иероглиф *ся* (侠) дает коннотацию помощи нуждающимся.

*Жэнь* (仁 — гуманность) — способность относиться к людям с сочувствием и любовью, умение ставить себя на место других, действовать не только в своих интересах [Там же].

Указанные черты прежде всего репрезентируются с помощью невербальных средств, например, решительные действия по защите окружающих, например, главный герой сериала «Происхождение трёх жизней — Цин Хуань» Бай Цзэ спас незнакомую девушку, на которую напали демоны, рискуя своей жизнью, так как был в это время один.

Цин Чэня, герой сериала «Печать эфемерной жизни» взял в ученики демона, потерявшего память, считая, что каждый имеет право на новое начало, несмотря на то, что многим не понравилось его решение, он твердо отстаивал свои убеждения.

К кинематографическим приемам можно отнести изображение заклинателей крупным планом во время принятия решений о помощи нуждающимся, также можно отметить напряженную музыку и нечеткий задний фон, например, в сцене когда главный герой сериала Таверна Яогуай Фу Ю решил

пожертвовать собой для уничтожения Ши Мэнмо (食梦魔 — демона, мучающей людей во снах) и защиты всех живых существ, использовались крупный план для более точной передачи его эмоций, трагичная музыка, как отражение двойственной ситуации: с одной стороны, главный герой погибает, с другой, он спасает других, и также создание темного, размытого заднего фона для большей концентрации зрительского внимания на поступке персонажа.

Здесь также следует упомянуть постоянство *Чжи* (智 — мудрость). *Чжи* — одно из важнейших постоянств, включающий множество значений: обладающий *чжи* 1) не сомневается в правильности своих поступков; 2) умеет распознавать природу людей; 3) точен в словах; 4) умеет анализировать и выносить верные решения [Там же].

Исходя из коннотаций добродетели *чжи* можно предположить, что, не обладая данным постоянством, невозможно правильно следовать постоянствам *и* и *жэнь*. Как показало исследование, у всех проанализированных заклинателей в основе образа лежат данные постоянства, что свидетельствует о присутствии добродетели *чжи* в качестве первоисточника постоянств *и* и *жэнь*.

Постоянство *Ли* (礼 — ритуал) — это соблюдение обрядов, церемоний, этикетных норм для поддержания порядка в обществе, может пониматься как вежливость и правила приличия [Там же]. Анализ показал, что *ли* — важный аспект повседневной жизни заклинателей, который соблюдается в независимости от настоящих чувств героев. Стоит отметить, что в анализируемых мини-сериалах выполнение *ли* происходит от понимания и принятия заклинателями конфуцианских добродетелей *сяо* (孝) и *ти* (悌) — уважение и почитание отца, старшего брата и старших в целом.

Анализируемая черта имеет яркое представление на вербальном и невербальном уровнях.

Для выражения верности постоянству *ли* часто используются невербальные средства, такие как следование приказам старших, поклоны:

В эпизоде, когда Бай Цзэ обвинили в оскорблении другой школы (хотя это не так), его учитель приказал заклинателю получить три удара хлыста, после чего отправиться на поимку демона. Бай Цзэ не перечил приказу, а молча принял незаслуженное наказание и приступил к выполнению задания

На вербальном уровне данная образная характеристика в основном конструируется с помощью таких языковых средств как вежливые обращения: учитель/ наставник (师父), ученик (о себе) (徒弟/徒儿), сестрица-наставница (师姐), брат-наставник (师兄);

Что касается добродетели *синь* (信 — вера). *Синь* понимается в двух значениях: 1) быть верным и не обманывать, сохранять ясность ума, чтобы не быть использованным; 2) верить и быть достойным доверия [Там же].

Было установлено, что *синь* получает самую разнообразную репрезентацию, кто-то изначально соответствует данным принципам, но нарушает одно из

составляющих (Да Хуфа, Цин Чэнь, Бай Цзэ), кто-то проходит долгий путь чтобы прийти хотя бы к одной коннотации данной добродетели (Чу Е, Фу Ю).

Один из невербальных способов конструирования постоянства *синь* и его изменений в образе заклинателя основан на взаимодействии героев.

В первом случае примером, иллюстрирующим нарушения одной из коннотаций *синь* при соблюдении другой, выступает Бай Цзэ («Происхождения трёх жизней — Цин Хуань»). Изначально заклинатель выступает, как человек, достойный доверия. Однако, в сериале было представлено несколько явных сцен показывающих, что герою не стоит доверять своей жене Цин Хуань, вопреки этому герой игнорирует очевидное, чем его супруга и воспользовалась, вытащив из тюрьмы своего отца и сбежав.

Второй случай прослеживается в образе заклинателя из сериала «Будет ли оправдан сегодня господин Бессмертный?». Помня свою прошлую жизнь, в начале Чу Е не доверял своему учителю, который его предал в той жизни, но с развитием сюжета, видя заботу наставника, главный герой начинает следовать данному постоянству.

На невербальном уровне используются такие способы как недоверчивые взгляды и неповиновение словам учителя для репрезентации отсутствия *синь*, например, когда наставник объясняет, почему раньше был жесток с героем, Чу Е презрительно усмехается и выражение его лица дает зрителю понять, что он абсолютно не верит учителю.

Появление данного постоянства прослеживается через решимость героя довериться учителю. К концу сериала, когда учитель просит у героя три дня на решение вопроса связанных с безопасностью Чу Е, главный герой, имея объективные причины для недоверия, выбирает довериться наставнику.

Таким образом, проведенный анализ позволил установить, что основой образа заклинателя в сериалах жанра сянься выступают пять постоянств праведного человека, что позволяет проанализировать современную репрезентацию конфуцианских добродетелей, а также взаимодействие даосизма и конфуцианства.

### **Список использованной литературы**

Боголюбова Н. М., Николаева Ю. В. Межкультурная коммуникация и Международный культурный обмен. СПб.: СПбКО, 2009. 416 с.

Конецкая В. П. Социология коммуникации. М.: Междунар. ун-т бизнеса и управления, 1997. 304 с.

Сянься [仙侠 Сянься] // Культура сянься [Электронный ресурс]. 2022. URL: <https://clck.ru/333v6D> (дата обращения: 02.12.2023).

Цянь Синьянь. Сянься гуцзи [千兴言。仙侠古籍 Цянь Синьянь. Древняя литература сянься] // Культура сянься [Электронный ресурс]. 2021. URL: <https://inlnk.ru/0Qm1R3> (дата обращения: 02.12.2023).





## **РАЗДЕЛ II**

# **КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ КИТАЯ И ЗАПАДА**



### **Роль миссии «купца Хорошева» в развитии русско-китайской торговли в Восточном Туркестане по документам Н. И. Любимова (40-е гг. XIX в.)**

Торговля России и Китая в начале XIX в. в основном была сосредоточена в городе Кяхта и противоположном ему с китайской стороны пункте Маймайчэн. Заключенный в 1851 г. Кульджинский договор открывает в истории русско-китайских торговых отношений новую страницу и новый регион — Восточный Туркестан<sup>2</sup> (Синьцзян-Уйгурский автономный район). Подписанию подобных межгосударственных договоров всегда предшествовала колоссальная подготовительная работа дипломатов, разведчиков и путешественников, так как для выгодного соглашения необходимо глубокое понимание региона и его особенностей. Именно такой «пробе» региона Западного Китая и посвящена данная работа. Ее главным героем является Николай Иванович Любимов, выпускник Императорского Московского университета, служащий Азиатского департамента Министерства иностранных дел. 8 апреля 1840 г. он был направлен в качестве пристава для сопровождения российской духовной миссии в Пекин, а затем в 1845 г. в Чугучак и Кульджу под именем купца Николая Хорошева. До Н. И. Любимова в Западном Китае побывал Е. П. Ковалевский<sup>3</sup>, сменивший его на посту пристава духовной миссии в 1849 г., затем именно он стал основной фигурой в разработке Кульджинского трактата. Позже, в 1852 г., Любимов дослужился до поста директора Азиатского департамента. О нем сохранилась лишь одна справка в библиографическом словаре начала XX в.<sup>4</sup> и архив его бумаг.

Изданные работы и архивные документы помогают понять обстановку в регионе, а также заполнить белые пятна в истории русско-китайских отношений. Состояние торговли подробно изложено в официальных документах и рукописях Любимова, которые хранятся в нескольких архивах Москвы и Санкт-Петербурга: Российском государственном архиве литературы и искусства, Архиве внешней политики Российской империи, Российском государственном историческом архиве, Институте истории материальной культуры РАН). В РГАЛИ хранятся:

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — Маленкова Анастасия Андреевна, старший преподаватель кафедры истории Китая Института стран Азии и Африки МГУ им. Ломоносова.

<sup>2</sup> В Копии донесения Н. И. Любимова Государственному канцлеру о торговле с Китаем говорится: «Под западными областями Китая разумеются здесь: Илийская область (бывшая Джунгария), в коей находятся города: Чугучак, Кульджа, Урумджи, Баркюль, Хами и проч., и Кашкария или Восточный Туркестан, где главные города суть: Кашгар, Яркент, Аксу, Хотен и другие».

<sup>3</sup> Ковалевский Е. П. Поездка в Кульджу // Странствователь по суше и морям. СПб., 1843.

<sup>4</sup> Русский библиографический словарь: Лабзина – Ляшенко/ Изд. Императорским Русским Историческим обществом: под ред. Н. Д. Чечулина и М. Г. Курдюмова. СПб., 1914 [2]. Т. 10.

Секретная инструкция Азиатского департамента, Копия докладной записки государственного канцлера и Министра финансов императору о торговле с западными областями Китая и фактуры с привезенными товарами [РГАЛИ, ф. 118, оп. 1]. Часть документов была издана Н. И. Веселовским в начале XX в. [Веселовский, 1909]. Две тетради путевого дневника опубликованы в собрании сочинений Ч. Валиханова [Валиханов, 1985]<sup>5</sup>.

Со времени подписания первых русско-китайских договоров торговля Российской империи с Китаем в основном велась через город Кяхта. В конце 30-х гг. XIX в. российские дипломаты задумались об установлении экономических отношений между Российской и Цинской империями на границе в Восточном Туркестане и открытии нового торгового пути. Изначально это было обусловлено сокращением времени и издержек для торговцев. Расстояние от Семипалатинска до Нижнего Новгорода почти вдвое ближе нежели путь до Кяхты, от Семипалатинска же до Чугучака — всего 12 дней караванного хода; до Кульджи — 25 дней [Веселовский, с. 19–20]. Также из-за экономических затруднений в регионе был сделан вывод, что торговля, установленная с соседним государством лишь на одном пункте, является крайне ненадежной. В случае если она приостановится или замедлится, это будет иметь прямое влияние на фабричную и заводскую промышленность приграничного региона. Перебой в торговле может произойти как от политических обстоятельств, так и от торговых, — русские и китайские купцы могут не найти оптимальную для обеих сторон цену на товары. В донесении Любимова о Кяхтинской торговле от 1840 г. говорится о наличии множества слабостей данного направления, главной из которых были низкие цены на российские товары. Например, мизирицкое сукно в Нижнем Новгороде продавалось за 10-12 рублей, в то время как в Кяхте его продавали за 6 рублей 40 копеек [РГИА, ф. 796, оп. 448, д. 47, л.87]. Подобная разница в цене приводится Н.И. Любимовым с целью показать, что фабриканты региона находились в бедственном положении, на грани банкротства. Происходило это в результате слишком долгой нацеленности лишь на китайского покупателя, из-за которой произошла некая торговая изоляция, вынуждавшая продавать товар за бесценок.

Подобные трудности вынудили изучить другие направления продвижения товаров, одним из которых стал Восточный Туркестан. В данном регионе торговля для русских купцов была запрещена, на территорию китайских городов могли попасть торговцы лишь «в азиатском платье», а именно ташкентцы и кокандцы. Однако в одеянии «азиатцев» и в сопровождении переводчика все же торговали, что, конечно, было послаблением местных властей с целью получить дополнительную пошлину. Несмотря на то, что незначительный торговый поток в 485 тысяч рублей серебром существовал [РГАЛИ, ф. 118, оп. 1, ед. хр. 654, л. 1], он не мог сравниться с оборотом Кяхтинской торговли, составлявшим 15 миллионов рублей серебром. И главной причиной неэффективной торговли было

---

<sup>5</sup> Рукописи хранятся в Институте истории материальной культуры РАН.

отсутствие в ней «капитальных людей»<sup>6</sup>, а именно купцов высокого разряда. В докладах лейтмотивом ставится вопрос: «можно ли привлечь их, когда самая торговля, в глазах одной из торгующих сторон, есть дело незаконное; когда она является послаблением местных властей? И послабление это покупается, разумеется, дорогой платой, ведь торговец на каждом шагу может подвергнуться безнаказанно всяким притеснениям и не находит для себя никакой защиты» [РГАЛИ, ф. 118, оп. 1, ед. хр. 654, л. 14].

Приводя данный вывод в докладе императору Николаю I, граф Карл Васильевич Нессельроде (канцлер Российской империи с 1845 г. по 1862 г.) призывает к активным действиям по налаживанию официального торгового пути. Он предлагает два варианта действий: начать открытые переговоры и послать лист от Правительства в Пекинский Трибунал внешних сношений или искать решение сначала через Миссию в Пекине. В этом прослеживается преемственность выводов Н. И. Любимова, которые были взяты за основу доклада Государственного канцлера, с последующими действиями официальных лиц. А именно — главе очередной Пекинской духовной миссии архимандриту Поликарпу и приставу миссии Е. П. Ковалевскому было поручено добиваться открытия для России рынков Восточного Туркестана. 5 июля 1847 г. архимандрит направил в Трибунал внешних сношений (Лифаньюань, или Палата внешних сношений) прошение, в котором указывал на неудобство русско-китайской торговли исключительно через Кяхту.

25 июля 1851 г. был заключён Кульджинский договор. Благодаря нему торговля с Западными областями Китая была официально разрешена, многие его пункты и условия имеют объяснение и подтверждение в путевом журнале Н. И. Любимова и официальных бумагах, отправленных в Азиатский департамент для обработки и анализа.

Ниже мы попытаемся сравнить пункты Кульджинского трактата и архивных документов Н. И. Любимова. Здесь и далее статьи Кульджинского трактата взяты из «Сборника договоров России с Китаем. 1689–1881 гг.» [Сборник, с. 96–102].

Самым главным пунктом стало официальное разрешение подданным двух государств торговать друг с другом в городах Чугучак и Кульджа. Стоит отметить, что данная торговля не началась с 1851 г., она имеет давние истоки. Однако она велась нелегально, с одобрения местных чиновников, ведь официально торговать могли лишь ташкентцы и кокандцы. В путевых записках Н. И. Любимова есть упоминание предоставления местным чиновником разрешения торговать в обход закону. На приеме у амбана<sup>7</sup> Любимов был встречен радушно, для них приготовили кушанья и подарки. Главной целью

---

<sup>6</sup> «Для распространения торговых сношений с какою бы ни было страной нужно, — кроме взаимной потребности в товарах, — участие в ней людей капитальных» (Копия докладной записки Государственного канцлера и Министра Финансов императору о торговле «с западными областями Китая». РГАЛИ, ф. 118, оп. 1, ед. хр. 654).

<sup>7</sup> Амбань — титул высших чиновников в Китае.

этого посещения была постановка вопроса: могут ли русские приезжать в своем национальном платье? Ответ амбана был неоднозначным: «Нельзя, потому что в Чугучаке торг дозволен аньджанам (ташкентцам и кокандацам), а не русским и пусть приезжают в азиатском платье» [Валиханов, с. 289]. То есть ответ насчет платья был отрицательный, а насчет торговли — положительный. Через полчаса по возвращении от амбана к ним был послан маньчжурский чиновник, он объявил, что можно ездить и в русском платье, и с волосами на голове<sup>8</sup> («сам амбань дозволяет») [Валиханов, с. 290]. Именно официальное разрешение и ликвидация уязвимого статуса русских купцов открывала большие возможности для торговли, которая до этого существовала, но не могла приобретать нужные масштабы.

Объясняя, что подразумевается под «уязвимостью» русских купцов, необходимо привести несколько ситуаций, описанных Любимовым в путевых журналах. Китайские таможенные чиновники и купцы часто притесняли как русских, так и ташкентцев: «Приказчика Усть-Каменского купца Жигалова из-за жалоб на несоразмерную плату за товар велели посадить на колени, подле положили плеть. Тот стал кричать и плакать, и его пощадили»; «Весьма богатого ташкентца Балтабая били палками, потому что он отказался открыть сундук» [Валиханов, с. 288]. Безнаказанность действий местных властей бесспорно должна была быть ограничена, в обстоятельствах новой законной торговли в Китае утверждались два российских консульства: в Чугучаке и Кульдже (монгольские названия — Тарбагатай и Или соответственно). Они должны были выполнять функции торговых представительств, консулы имели право разбирать судебные споры и защищать права российских подданных, ведших торговлю с Китаем. Организация консульств также сопровождалась строительством факторий для русских купцов. Важным пунктом договора стало возведение вблизи к торговым домам зданий для жительства и складочные магазины для товаров. Данная мера отсылает нас к одной из главных причин, почему русские «капитальные» купцы не хотели начинать торговлю в Восточном Туркестане. В путевом журнале Н. И. Любимова особое внимание уделено условиям, в которых данная торговля происходила. Все торговцы, по прибытии в Чугучак, размещались на небольшом дворе, обнесенном глиняною стеной и совершенно открытом (двор этот именовался *курганом*); товары же складывались в китайскую таможеню, в находящейся там особой кладовой. Днем торговцы пользовались некоторой свободой, то есть могли выходить на степную сторону, иметь сношения с проходящими к ним китайскими купцами и покупать от китайских мелочников съестные припасы и т.п.; но в китайский город и к самим китайским купцам, с которыми производят меновую торговлю, не могли выходить иначе как с разрешения начальства и в сопровождении таможенного служителя. Вечером всех запирали в «*кургане*», где, кроме людей, помещался

---

<sup>8</sup> Имеется в виду, что русским разрешалось сохранять обычную прическу, в то время как подданные маньчжурской империи должны были сбривать переднюю часть головы, а остальные волосы заплетать в косу.

также караванный скот: сотни верблюдов, лошадей, баранов и т. п. Комментарий о месте размещения купцов заканчивается риторическим вопросом: «Какой же порядочный и капитальный человек решается на подобное заключение и лишение себя всяких удобств?» [Валиханов, с. 288].

Открытие свободной торговли было большим шагом вперед, этапы ее развития можно проследить благодаря документам Любимова. До 1845 г. в Кульдже существовала система, в соответствии с которой заграничные купцы торговали с казной, ее таможенными чиновниками, а не с самими китайскими купцами. С 1845 г. с дозволения местных властей данное правило было отменено, за образец была взята торговля в Чугучаке – вольная торговля с пошлиной в пользу казны. И даже пошлина была снижена по запросу каравана Любимова и ташкентцев [РГИА, ф. 796, оп. 448, ед. хр. 72, л. 37]. И следующим этапом стало подписание Кульджинского трактата, когда рамки этой торговли перестали ограничивать русских купцов. Цены на товары устанавливались самими купцами, торговля получила большую свободу, но и ценообразование теперь не регулировалось, как это происходило в период «таможенного обмена».

В Кульджинском трактате также регламентируются пошлины, которые до этого носили произвольный характер. В путевых записках Любимова упоминается, что они небольшие — 1 с 10 штук и то не даром, а дается половина цены, однако таможенные чиновники имели склонность брать любой товар, который им захочется. Произвольная пошлина, по словам Н. И. Любимова, установлена была «корыстолюбием китайских властей» [Валиханов, с. 290], ведь все собираемые с приезжих купцов товары шли амбаню и часть голдаю. Данные обстоятельства также могли стать фактором, замедляющим развитие торговых связей. Однако, с другой стороны, нелегальная торговля русских купцов началась именно с осознания таможенными чиновниками выгод их допуска в Чугучак и Кульджу.

Не стоит упускать из внимания также аспект, который напрямую не затрагивает торговые интересы Российской империи, а касается внешнеполитических. В 6-й статье Кульджинского трактата приводится требование не вмешиваться в конфликты русских с киргизами-байджигитами (одной из самых «беспокойных» ветвей рода кара-киреев киргизов Средней Орды) [Аристов, с. 138]. Они регулярно нападали на караваны торговцев, но контролировать их было предельно сложно из-за постоянных кочевий по сторонам Тарбагатая. Однако почему же русская сторона пытается оставить разрешение этого конфликта лишь своей прерогативой? Территория кочевья киргизов-байджигитов и мурунцев (живущих на российской стороне) часто подвергалась нападениям (построенные ими мельницы были раз за разом сломаны китайскими чиновниками под предлогом, что территории эти относятся к китайским), лишь за одну мельницу позднее последовала компенсация. Любимов приводит личный разговор с байджигитским султаном Сабекком, который изъявлял желание стать правителем Кокбектинского округа и присягнуть на подданство [Валиханов, с. 304]. Именно поэтому в 6-й статье

Кульджинского трактата приводится требование не вмешиваться в конфликты с байджигитами и их разрешение.

Меры, описанные Н. И. Любимовым, по улучшению торговли и его знания о сложностях и специфике региона были взяты за основу Кульджинского трактата и использованы при его разработке и переговорах, которые блестяще провел другой дипломат, путешественник и исследователь Егор Петрович Ковалевский. В Российском историческом архиве в Санкт-Петербурге также хранятся материалы-инструкции консулам [РГИА, ф. 796, оп. 448, д. 62], назначенным в Кульджу (Иван Захаров) и Чугучак (Александр Татаринов), в составлении которых участвовал и Любимов<sup>9</sup>. Каждая статья Кульджинского трактата, а также совместная работа Н. И. Любимова с будущими консулами подтверждают преемственность его поездки с последующим подписанием вышеупомянутого договора, его успехом и дальнейшим развитием торговли в регионе Восточного Туркестана.

#### **Список источников и литературы:**

Аристов Н. А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен // Бишкек: Илим, 2003.

Валиханов Ч. Собрание сочинений. Том 4. Путевой журнал поездки на восток Н. И. Любимова. 1845 г. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. С. 278–326.

Веселовский Н. И. Поездка Н. И. Любимова в Чугучак и Кульджу в 1845 году под видом купца Хорошева. СПб., 1909.

РГАЛИ, ф. 118, оп. 1. Архив Н. И. Веселовского.

РГИА, ф. 796, оп. 448, д. 47. Донесение Н. И. Любимова в Азиатский департамент о Кяхтинской торговле. 1842.

РГИА, ф. 796, оп. 448, ед. хр. 72. Путевой журнал Н. И. Любимова (Кульджа). 1845.

РГИА, ф. 796, оп. 448, д. 62. Материалы к проекту инструкции консулам, назначенным в Кульджу и Чугучак.

Сборник договоров России с Китаем. 1689–1881 гг. СПб.: М-во ин. дел., 1889.

Кудрявцева Е. П. Первые российские консульства в Китае // Вестник МГИМО-Университета. 2018. 3(60). С. 59–71.

---

<sup>9</sup> Иван Захаров был участником Двенадцатой духовной миссии, приставом которой был Н. И. Любимов, а затем был переводчиком при миссии Е. П. Ковалевского; Александр Татаринов же исполнял обязанности врача Двенадцатой духовной миссии.



**Карпущенко Олег Гарриевич**  
студент 2 курса кафедры истории стран Дальнего Востока  
Восточного факультета СПбГУ<sup>1</sup>

### **Сравнение особенностей перевода М. Руджери и М. Риччи молитвы «Ave Maria»**

В XVI в. миссия ордена Иисуса проникает на рубежи китайской империи Мин. Как и в других частях света за пределами Европы миссии иезуитов пришлось столкнуться с трудностями перевода богословской лексики и текстов религиозного содержания на язык местного населения. Проповедническая деятельность иезуитского ордена строилась на доктрине так называемой «аккомодации», основанной на идее о необходимости адаптации проповеди христианского учения к культурным особенностям региона деятельности миссии. По этой причине особенно интересным представляется возможность изучить факт того, каким образом разные члены миссии пытались адаптировать проповедь и христианские сюжеты под культурные реалии региона, сохранив первоначальный смысл. Сопоставляя переводы Руджери и Риччи, можно заметить два важных момента: перевод Руджери являлся более вольным по отношению к латинскому исходнику и более адаптированным к китайским реалиям тогдашнего времени, когда христианские сюжеты и библейские персонажи были незнакомы как рядовому китайцу, так и высшим слоям общества.<sup>2</sup> Многие христианские понятия приходилось не просто калькировать или транскрибировать, но и объяснять посредством китайской философско-религиозной терминологии. Перевод Маттео Риччи, в противовес Руджери, гораздо ближе к латинскому оригиналу и содержит транслитерацию важных богословских понятий. Так, слово «ave», прочно ассоциирующееся с культом Девы Марии в католической церкви и означающее «Радуйся», «Славься», часто произносимое при приветствии, Руджери переводит как 拜告 *байгао*.<sup>3</sup> Согласно «Словарю современного китайского языка» (现代汉语词典 *Сяньдай ханьюй цыдянь*) “拜“ *бай* имеет следующие значения<sup>4</sup>:

1. Приветствие при встрече, выражающее добрые пожелания(见面行礼 表示祝贺)
2. Совершить визит(拜访)

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — Сомкина Надежда Александровна, к. и. н., доц. кафедры китайской филологии Санкт-Петербургского Государственного Университета.

<sup>2</sup> Brockey L. M. *Journey to the East: The Jesuit Mission in China, 1579-1724*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 28

<sup>3</sup> *Шэнму цзин* 圣母经: Молитва Богоматери. Дата обращения: 23.08.2023

<sup>4</sup> *Сяньдай ханьюй цыдянь* 现代汉语词典: Словарь современного китайского языка 1993, с. 27

Согласно «Большому китайско-русскому словарю» “拜” имеет следующие значения<sup>5</sup>:

1. Кланяться, приветствовать
2. Навещать

Согласно «Словарю современного китайского языка» “告” *гао* имеет следующие значения<sup>6</sup>:

1. Рассказать о чем-то<sup>7</sup>

Согласно «Большому китайско-русскому словарю» “告” имеет следующие значения<sup>8</sup>:

1. Говорить, обращаться к кому-либо, объявлять, уведомлять (кого-либо)
2. Просить, ходатайствовать, выпрашивать
3. Обращение, просьба, мольба

Передавая «Ave» с помощью “拜告”, Руджери, с одной стороны, отражает исходное значение латинского термина, с другой стороны, раскрывает смысл молитвы, тесно связанный с историей благовещения, изложенной в Евангелии от Луки, т. к. “拜告” можно перевести и как некоторое приветствие, и как «благую весть».

Продолжая разбирать перевод Руджери, необходимо подчеркнуть, что он включает в себя некоторые черты, которых нет в изначальном тексте молитвы. Так, вместо обычного обращения “瑪利亞” *Малия* — «Мария», используется “仙瑪利亞” *Сянь Малия*, «небожитель Мария».

Согласно «Словарю современного китайского языка» знаку 仙 *Сянь* дается следующее значение<sup>9</sup>:

1. Небожитель 仙人, 神仙

Согласно «Большому китайско-русскому словарю» знаку 仙 *Сянь* дается следующее значение<sup>10</sup>:

1. (даос.) отшельник, бессмертный, небожитель, святой
2. Божество, гений, божественный, чудесный, гениальный, талантливый

Таким образом, Руджери добавляет в оригинальный молитвенный текст определение 仙 *Сянь*, возможно, чтобы уточнить особый статус «瑪利亞». Возможно, посредством данного определения Руджери пытался передать идею о вознесении богородицы, т. к. в простонародных даосских представлениях 仙 мог ассоциироваться, в первую очередь, с 八仙, восьмью членами даосского пантеона, ставших бессмертными еще при жизни, что можно сравнить с

<sup>5</sup> Ханьэ да цыдянь 華俄大辭典. Большой китайско-русский словарь. Т. 2. 1983, с. 894–896

<sup>6</sup> Сяньдай ханьюй цыдянь 现代汉语词典 1993, с. 367–368

<sup>7</sup> “把事情向人陈述, 解说”

<sup>8</sup> БКРС Т. 2.1983, с. 498–499

<sup>9</sup> Сяньдай ханьюй цыдянь 现代汉语词典. 1993, с. 1243–1244

<sup>10</sup> БКРС Т. 2. 1983, с. 377–378]

христианским сюжетом о вознесении Девы Марии на небеса. Однако стоит здесь же отметить, что на данный момент других упоминаний термина 仙 в отношении «вознесения» обнаружено не было, в то время как в трактате Маттео Риччи 天主實義 термин 仙 есть лишь во втором томе, притом имеет ярко выраженную даосскую коннотацию.<sup>11</sup> Потому, на данный момент, вопрос о причинах использования термина 仙 в отношении Девы Марии остается открытым, т. к. в трактате Руджери Тянь-чжу шэнцзяо шилу.天主聖教實錄 «Подлинные записи святомудрого учения Небесного владыки» отсутствует всякое упоминание термина 仙.<sup>12</sup> Помимо 仙, в данной строчке также добавлено уточнение, поясняющее, что Дева Мария является матерью Господа (天主聖母 Тяньчжу шэнму Святомудрая мать Небесного владыки)<sup>13</sup>. Перевод Маттео Риччи лишен различных истолкований, уточнений и отсылок к новозаветным сюжетам, его перевод гораздо ближе к оригинальному тексту.

Также стоит обратить внимание на перевод понятия «Gratia» — «Благодать». Руджери переводит «благодать» как 大福 Дафу.

Согласно «Словарию современного китайского языка» знаку 福 Фу дается следующее значение<sup>14</sup>:

1. Счастье 幸福, 福气

В БКРС знаку 福 Фу дается следующее значение:

1. Счастье, благополучие, счастливый

2. Благословение, ниспосылаемое благо, пожелание счастья

Таким образом, Руджери подбирает достаточно точное понятие для перевода «Gratia» с помощью знака 福. Вместе с тем, добавив знак 大 Да (Большой, великий), подчеркивает некоторую особенность, величие именно христианской благодати. Риччи же транскрибирует латинское понятие (額辣濟亞 элация).

Само понятие «Бог» в переводе Руджери встречается в варианте 天主 Тянь-чжу (Небесный владыка), в настоящий момент именно этот термин закрепился за обозначением Бога в католицизме, Маттео Риччи также использует именно 天主 как термин для обозначения Бога (天主聖母瑪利亞 Тянь-чжу шэн-му Мария Мария, святомудрая мать Небесного владыки). Однако Риччи в своем трактате Тянь-чжу шилу 天主實義 («Подлинное значение Небесного владыки») использует не только 天主, но и 上帝 Шан-ди (Верховный Правитель) для обозначения Бога,

---

<sup>11</sup> Тянь-чжу шилу. 天主實義. 下卷. Подлинное значение Небесного владыки. Цзюань 2. Дата обращения: 22.10.2023

<sup>12</sup> Тянь-чжу шэнцзяо шилу. 天主聖教實錄: Подлинные записи святомудрого учения Небесного владыки. Дата обращения: 17.10.2023]

<sup>13</sup> Шэнму цзин 圣母经. Дата обращения: 23.08.2023

<sup>14</sup> Сяньдай ханьюй цыдянь 现代汉语词典 1993, с. 335

употребляя первый термин 456 раз, второй – 114.<sup>15</sup> В свою очередь, в трактате Микеле Руджери *Тяньчжун шэньцзяо шилу* 天主聖教實錄 «Подлинные записи священного учения Небесного владыки» Руджери ни разу не употребляет термин “上帝” в значении «Бог». Этот факт может свидетельствовать о том, что обозначение Бога таким термином Руджери считал недопустимым или нежелательным. Таким образом, можно сделать вывод, что в XVI в. в католической традиции еще не устоялся термин для обозначения Бога, но 《天主》 был более частотным.

Интересно взглянуть на то, как Руджери и Риччи переводят строки, связанные со встречей Марии и Елизаветы. Слова о благословенной Деве и благословенном плоде чрева восходят к тексту Евангелия от Луки (1:42). В отношении девы Марии используется термин «*benedicta*» — «благословенна», восходящий к «*benedictus*» — «благословенный», употребляемый в отношении Бога. В переводе Руджери, в данных строках отсутствует упоминание благословенности плода чрева. В католической мариологической традиции считается, что «благословенность» Девы Марии является отражением «благословенности» ее плода, потому опускание данного важного момента вызывает вопрос о цели такого. Перевод Риччи в этом отношении гораздо ближе к оригиналу, что конкретно в данном случае является существенным, т. к. «благословенность» девы Марии является своего рода отражением «благословенности» Бога, потому упоминание последней может рассматриваться как один из ключевых моментов. В случае с переводом Руджери можно предположить, что таким образом иезуит, возможно, хотел подчеркнуть единство благословенности Девы Марии и Иисуса Христа, однако на данный момент утверждать однозначно не представляется возможным.

В переводе Руджери, в последней части молитвенного текста миссионер опускает упоминание имени Девы Марии находит достаточно точный аналог для передачи латинского *Virgo Maria* — 聖母娘娘 *шэньму нянян*. Согласно «Словарию современного китайского языка» знаку 娘 дается следующее значение<sup>16</sup>:

1. (Разг.) Мать 母亲
2. Обращение к замужней женщине в возрасте 称长一辈或年成的已婚妇女
3. Молодая женщина 年轻妇女

Чтобы понять, почему Руджери использовал именно этот термин, был изучен корпус китайского языка Пекинского университета, т. к. в течение истории слово могло менять свое значение, что делает необходимым изучение источников современных ко времени перевода или близких к нему. Так, в близком по времени создания произведении «Цветы в золотой вазе» *金瓶梅 Цзинь пин мэи* данное слово употребляется в своем значении, указанном под

<sup>15</sup> 天主實義上卷. Дата обращения: 15.10.2023

<sup>16</sup> *Сяньдай ханьюй цыдянь* [现代汉语词典 1993, с. 949]

номером 3 (...又是一位年小娘娘出来...)<sup>17</sup>. Но кроме приведенных значений из словаря, стоит также учитывать, что часто *娘娘* использовалось в отношении императрицы-матери (太后娘娘)<sup>18</sup>. Таким образом, Руджери смог одновременно передать ипостась Девы Марии как *Virgo Maria* и ипостась как *Regina Caeli* (Царица небес).

Говоря же о молитве (*Ora*) Руджери использует структуру 為我告於天主 *вэй во гао юй Тяньчжэ* (молись за нас перед Богом). Притом непосредственно «*ога*» передано посредством *гао*, которое, как было указано выше, имеет значение просьбы и мольбы перед кем-то, что достаточно точно передает значение латинского аналога. Однако в то же время последующие строки перевода расходятся с оригинальным текстом: 赦宥我等在生罪過, 及死後魂靈 «чтобы (Бог) простил совершенные грехи и наши души после смерти». В отличие от оригинального текста в данном переводе появляются знаки 赦宥 *Шэю*, связанные с просьбой о прощении. Такое дополнение в текст могло быть связано с необходимостью истолкования цели обращения *гао* к *Тяньчжэ* перед неофитом, что могло бы объяснить для новообращенного особую значимость Девы Марии как заступницы, через которую можно обращаться к Богу (赦宥我等在生罪過 *Шэю водэн цзай шэн цзуйго* Прости нам прижизненную вину(грехи). Кроме того использование 赦宥, возможно, было связано с передачей понятия греха через *цзуй* 罪, имеющего значение не только вины, но и преступления. Тогда 赦宥 было бы вернее перевести не как прощение, но как помилование. В переводе Риччи для перевода слова «*ога*» был использован знак *ци* 祈, который также переводится как «молиться», но непосредственно связан с религиозной деятельностью, в отличие от *гао* 告.

Таким образом, перевод Риччи является по своей форме и содержанию более близким к оригинальному латинскому текст, но при этом рассчитан на подготовленную паству, знающую основы христианской и католической веры. Перевод Руджери больше преследует своей целью раскрыть содержание латинской молитвы так, чтобы китаец смог понять, о чем говорится в произносимом тексте, с одной стороны. С другой же стороны, важным достоинством в переводе Руджери является степень раскрытия мариологических смыслов в молитве, т. к. при переводе, как кажется, данные комментарии помогают неофиту гораздо глубже понять природу культа Девы Марии, начиная с эпизода Благовещения, заканчивая ее значением в католической традиции как царицы небесной, которая является заступницей христиан перед Богом. В то же время, в связи с этим возникает вопрос о строчках «*benedicta tu in mulieribus et*

---

<sup>17</sup> 落后请到后边, 又是一位年小娘娘出来, 不戴假壳, 生的瓜子面, 搽的嘴唇红红的, 陪着俺爹吃酒 [CCL 语料库索系统 (Языковой корпус центра изучения китайского языка). Дата обращения: 12.03.2024]

<sup>18</sup> 将这幅仙画送进入后宫, 太后娘娘裱褙了, 内府侍奉。[CCL 语料库索系统. Дата обращения: 12.03.2024]

benedictus fructus ventris tui, Iesus», которые были переведены Руджери не столь близко к оригиналу, что выразилось в том факте, что понятие 最尊大 было применено лишь к Деве Марии. С одной стороны данный аспект может восприниматься как нарушение традиции своего рода «отражения» Девой Марией божественного благословения через плод своего чрева, с другой же, возможно, Руджери сознательно опускает повторение данной формулы, чтобы подчеркнуть единство благословения Девы Марии и Иисуса.

Перевод Руджери был, скорее всего, создан в более ранний период, когда происходило лишь первичное знакомство иезуитов с новой для них потенциальной паствой. Перевод Риччи же отражает реалии другого времени, когда христианское вероучение имело достаточные связи и институты для объяснения тонкостей вероучения.

Таким образом, изучая переводы молитвы «Ave Maria», можно наблюдать две различные стратегии «культурной адаптации», тесно сопряженные с двумя стратегиями перевода богословской лексики: перевод Руджери рассчитан на неподготовленную паству, не владеющую основами учения, в то время как перевод Риччи предполагает некоторый уровень понимания содержания Нового Завета и, более того, даже некоторых специфических понятий. Можно заметить, что в перевод М. Руджери инкорпорированы многочисленные комментарии, отсылающие, например, к католической традиции восприятия образа Девы Марии, что делает перевод М. Руджери гораздо более подходящим для представления недавнему неофиту всего спектра мариологической традиции католической церкви. Несмотря на тот факт, что, действительно, оба перевода и шире — обе стратегии аккомодации появились под влиянием различных реалий времени создания, не представляется возможным заключить, что речь идет об эволюции одной стратегии адаптации, о чем демонстрирует пример с употреблением 天主 и 上帝. В случае линейного развития одной стратегии во вторую, термин 上帝 не мог бы использоваться в позднейших текстах, т.к. никакого иного термина кроме Тяньчжэу труд Руджери, в противовес более позднему труду Риччи, не предполагает. Потому можно говорить о существовании двух стратегий «аккомодации», нашедших отражение в данных переводах. Вместе с тем стоит также отметить дальнейшее направление исследований, т.к. остается нерешенным вопрос, связанный с переводом М. Руджери строк «benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, Iesus».

### **Список использованных источников и литературы**

Большой китайско-русский словарь. 華俄大辭典. Т. 2. М: Наука, 1983.

Brockey L. M. Journey to the East: The Jesuit Mission in China, 1579-1724. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 496 p.

CCL юйляю кусо ситун 【CCL 语料库索系统: Языковой корпус центра изучения китайского языка】 // URL: [http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl\\_corpus/search?q=%E5%A8%98%E5%A8%98&startT](http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/search?q=%E5%A8%98%E5%A8%98&startT)

<ime=&xiandaiStartTime=&endTime=&xiandaiEndTime=&dir=xiandai&start=0&num=50&index=FullIndex&outputFormat=HTML&encoding=UTF-8&maxLeftLength=30&maxRightLength=30&orderStyle=score&LastQuery=&scopestr=> (Дата обращения: 12.03.2024)

*Сяньдай ханьюй цыдянь* 【现代汉语词典：Словарь современного китайского языка】，Шаньбу Иньшугуань 【商务印书馆】，1993, с.

*Тянь-чжу шиш.* Цз.1 【天主實義上卷：Подлинное значение Небесного владыки. Цзюань 1】 // “Chinese Text Project”. URL:<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=407467> (Дата обращения: 15.10.2023)

*Тяньчжу шиш.* Цз.2 【天主實義下卷：Подлинное значение Бога. Цзюань 2】 // “Chinese Text Project”. URL:<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=938302> (Дата обращения: 22.10.2023)

*Тянь-чжу шэнцзяо шишу.* 【天主聖教實錄：Подлинные записи священного учения Небесного владыки】 // “Hong Kong Catholic Diocesan Archives”. URL:<https://archives.catholic.org.hk/Rare%20Books/CTJ1/index.htm> (Дата обращения: 17.10.2023)

*Шэнму цзин* 【圣母经：Молитва Богоматери】// Цзюань чжиши 《全知识》。 URL: <https://m2.allhistory.com/detail/59241dd155b54278ac008a06>. (Дата обращения: 23.08.2023)

*Малюкина Ольга Юрьевна*  
*магистрант 2 курса кафедры теории и методики преподавания*  
*языков и культур Азии и Африки Восточного факультета СПбГУ<sup>1</sup>*

### **Изучение литературы в китайской школе (на примере начальной школы)**

С момента образования Китайской Народной Республики в 1949 г. её образовательная система претерпела значительные изменения. В период проведения «политики реформ и открытости» было подписано множество документов, регулирующих действия, необходимые для улучшения системы школьного и высшего образования. Одним из таких документов стал Закон КНР «Об образовании», который регулировал все аспекты образовательной системы страны, в том числе организацию учебного процесса, требования к преподавателям и студентам, вопросы финансирования и управления учебными заведениями.

Согласно статье 17 Закона, основное общее образование в Китае осуществляется на трех уровнях [Закон КНР 2018]. Длительность общего образования в китайских школах составляет двенадцать лет. Начальное образование, закладывающее базовые знания, предоставляется в начальных школах и реализуется в течение шести лет, затем следует по три года обучения в средней и старшей школах. Основными предметами начальной школы являются математика, английский язык (начиная с 3 класса), нравственное воспитание, естествознание, а также китайский язык и литература.

Китайский язык — один из важнейших предметов. Его изучение происходит совместно с предметом «литература» под общим названием «юйвэнь» 语文, где «юй» 语 буквально означает «язык» и несет в себе аспект изучения китайского языка, различных слов и способов их употребления, тогда как «вэнь» 文 — «письменность» включает в себя аспекты изучения литературы, письма и культуры.

Содержание учебников по «языку и литературе» определяется исходя из целей и задач обучения. Основными целями в освоении данного предмета является обучение написанию и употреблению новых слов, а также умение понимать и правильно читать текст. Из этого следует, что основным критерием отбора учебных текстов является качество их языкового выражения, речевых форм и структур.

В настоящий момент на большей части территории Китая (более 50 %) для преподавания предмета «Язык и литература» используются учебники издательства «People's Education Press». Нами было проведено исследование, включающее сбор и анализ содержания учебников редакции 2016–2019 гг. и содержащихся в них текстов.

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. ф. н., доцент Родионова Оксана Петровна.



Учебники выпускаются в двух томах на каждый год обучения. Структура учебников в основном одинакова, каждый том содержит 8 разделов, включающих тексты для изучения и задания на закрепление материала. Исключение составляет завершающий том для 6 класса, в котором представлено 6 основных разделов и 1 дополнительный с классической поэзией танской и сунской эпох.

Каждый раздел учебника посвящен изучению нескольких произведений отечественной и иногда зарубежной поэзии и прозы, работе с текстом и написанию сочинений. При этом, несмотря на то что основной целью обучения «литературе» является изучение лексических и синтаксических аспектов, в учебники включены множество детских художественных произведений. Согласно исследованиям, в учебниках многих издательств, в том числе и «People's Education Press», включено более 80% детской литературы. Среди них более 130 детских стихотворений, басен и песен, около 180 рассказов, мифов и сказок, а также 19 единиц детской научно-популярной литературы и искусства [Хуан Гуйчжэнь 2017].

В связи с реформированием учебных программ, в учебниках представлено большое количество литературных текстов [Линь Лидан 2017, с. 154]. Так, мы можем заметить, что за время освоения программы начальной школы учащиеся знакомятся более чем с 400-ми произведениями (таблица 1).

Таблица 1. Соотношение разновидностей литературы в учебниках 2016–2019 гг.

| Класс | Поэзия | Проза | Всего |
|-------|--------|-------|-------|
| 1     | 46     | 23    | 74    |
| 2     | 32     | 45    | 83    |
| 3     | 23     | 43    | 77    |
| 4     | 24     | 45    | 81    |
| 5     | 24     | 50    | 83    |
| 6     | 29     | 45    | 81    |
| Всего | 178    | 251   | 479   |

Если содержание учебников рассматривать конкретно по классам, то можно отметить, что преобладающим типом материалов являются прозаические произведения, эссе и рассказы. Исключение составляет программа 1 класса, в двух томах которой представлено 46 китайских поэтических образцов, включая скороговорки, детские стихи и народные песни, а также известные произведения поэтов эпохи Тан — Ли Бая 李白 (701–762/763г.), Бо Цзюйи 白居易 (772–846), и эпохи Сун — Ян Ваньли 杨万里 (1127–1206).

Начиная со 2-го класса, более 50% изучаемой литературы составляют рассказы, эссе и различные художественные и культурологические тексты и статьи. Несмотря на то, что современные учебники по «языку и литературе» не ставят задачу по освоению классического письменного языка, тем не менее, каждый том учебников содержит небольшой подраздел, посвященный изучению

древней поэзии и текстам на вэньяне<sup>2</sup>. Всего в начальной школе изучается более 20 текстов, написанных на вэньяне, при этом каждый из них сопровождается комментариями и пояснениями редакции.

Большой процент прозаических произведений в учебниках представлен под авторством редакционной коллегии. Около 23% текстов заимствованы в более ранней редакции учебников или специально написаны авторами или редакторами. Также, среди материалов представлено достаточно много произведений без определенного авторства, к ним относятся народные истории, сказки и мифы (например, «Паньгу отделяет небо и землю», «Нюйва чинит небосвод»). Остальная масса произведений представлена в основном современными литераторами и детскими писателями. Так, за 6 лет обучения встречаются 6 произведений Лао Шэ 老舍 (1899–1966), 5 произведений Е Шэнтао 叶圣陶 (1894–1988) и Бин Синь 冰心 (1900–1999), около 4-х произведений в сокращении и полном объеме Лу Синя 鲁迅 (1881–1936) и Чжан Цюшэна 张秋生 (1939–2022). Чуть реже встречаются работы Цзинь Бо 金波 (р.1935), Го Можо 郭沫若 (1892–1978), Цзя Пинва 贾平凹 (р.1952) и других писателей.

Важно отметить, что большинство текстов, представленных в учебниках на начальном этапе освоения программы начальной школы, даются в сокращенном и переработанном виде.

Что касается поэтических материалов, то они приведены в оригинальном виде, с пометками и разъяснениями слов. В подавляющем большинстве, в учебниках присутствуют произведения поэтов эпохи Тан (618–907 гг.) — 35% и эпохи Сун (960–1280 гг.) — 18%, встречаются несколько поэтов династии Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1912 гг.), несколько стихотворений эпохи Хань (202 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и Юань (1271–1368 гг.), а также современная детская поэзия, народные песни, скороговорки и стихи (39%), представленные в категории «другое» (Диаграмма 1).

Наиболее популярными для изучения авторами являются: Ли Бай 李白 — представлено 9 произведений, Су Ши 苏轼 (1037–1101) — 7 произведений, Бо Цзюйи 白居易 — 6 произведений. Кроме того, младшие школьники знакомятся с 3–4 произведениями Ду Фу 杜甫 (712–770), Лю Юйси 刘禹锡 (772–842), Чжан Цзи 张继 (1882–1947), Ван Аньши 王安石 (1021–1086), Ван Вэя 王维 (699–759) и других.

---

<sup>2</sup> Вэньянь (文言) — классический письменный язык, использовавшийся в Китае в основном до начала XX века в литературных произведениях, научных публикациях и официальных документах.

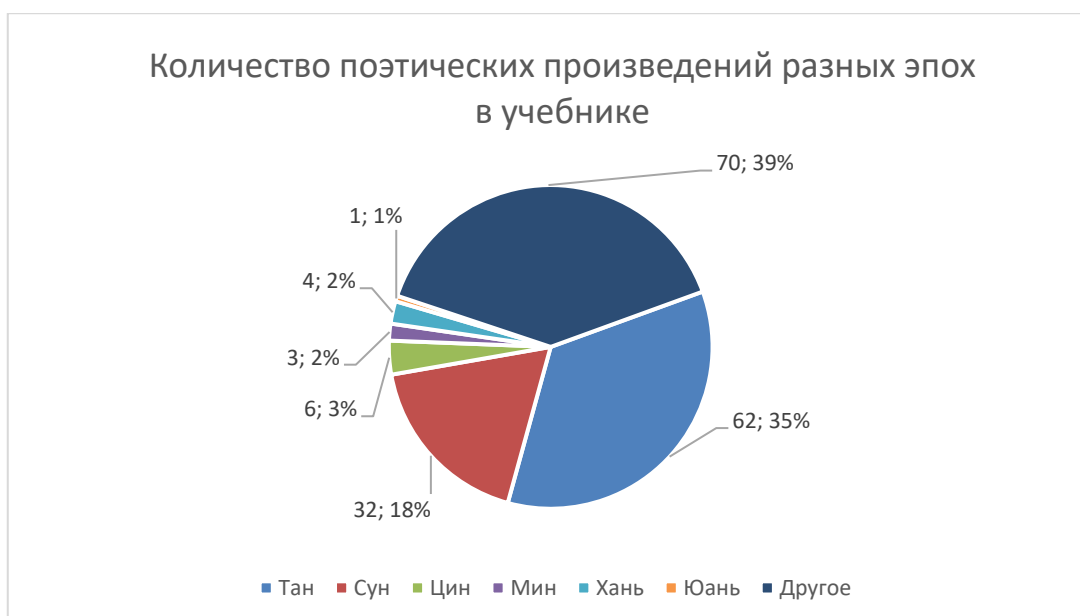


Диаграмма 1. Соотношение времени написания поэзии,  
представленной в учебниках (2016–2019 гг.)

Отметим также, что среди произведений встречаются и образцы иностранной литературы. В учебниках в полном и сокращенном виде встречаются известные детские рассказы и романы, например роман американского писателя Марка Твена (1835–1910) «Приключения Тома Сойера», сказки датского писателя Г. Х. Андерсена (1805–1875) и повесть шведской писательницы С. Лагерлёф (1858–1940) «Чудесное путешествие Нильса с дикими гусями». Кроме того, в учебниках немало образцов эссе, басен и стихов авторства иностранных литераторов. Тем не менее, по нашим подсчетам иностранная литература составляет примерно 1/10 часть от всех литературных произведений для изучения в начальной школе.

Подводя итог, можно отметить, что несмотря на заявления китайских педагогов о недостатках учебной программы и необходимости реформирования содержания учебных материалов [Бао Гуанлянь 2018, с. 46–47], текущая учебная программа достаточно сбалансирована и отвечает целям и задачам обучения. Программа начальной школы дает достаточное представление о поэтических и прозаических достижениях как отечественной, так и зарубежной литературы, знакомит учащихся с исторически важными классическими текстами и не оставляет без внимания современную литературу.

### Список использованной литературы:

Закон КНР "Об обязательном образовании": Опубликован по приказу № 45 Председателя КНР 18 марта 1995 г. // Законодательство и экономика. Том III. 2018. URL: <https://asia-business.ru/law/law3/education/#2> (дата обращения: 01.02.2024).

保广莲. 该中学语文教材的改革// 青海教育. 2018. 页 46–47. [Бао Гуанлянь. О необходимости реформирования учебных материалов по китайскому языку в средней школе // Цинхайское образование. 2018. С. 46–47] (на китайском языке).

最新部编版语文电子课本汇总 (小学到高三, 共 23 册) [Краткое содержание последнего издания электронных учебников китайского языка (от начальной школы до старшей, в 23-х томах)]. URL: [https://mp.weixin.qq.com/s?\\_\\_biz=MzA4OTM2MzY0Mw==&mid=2247520132&idx=1&sn=3f7d8ff375ec0a04a1826633913da537&chksm=901eca50a7694346e28d53496622f30d18643c6e0346b6f923ec619390d8da2f18a428e4e042&scene=27](https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA4OTM2MzY0Mw==&mid=2247520132&idx=1&sn=3f7d8ff375ec0a04a1826633913da537&chksm=901eca50a7694346e28d53496622f30d18643c6e0346b6f923ec619390d8da2f18a428e4e042&scene=27) (дата обращения: 30.01.2023) (на китайском языке).

林丽丹. 小学语文课本阅读量的现状及对策探究// 福建省漳州市实验小学. 2017. 页 154. [Линь Лидан. О современной обстановке и корректирующих мерах относительно объема чтения в учебниках китайского языка для начальной школы // Экспериментальная начальная школа Чжанчжоу, провинция Фуцзянь 2017. С. 154] (на китайском языке).

黄贵珍. 中国儿童文学发生期的完成 // 海南师范大学学报(社会科学版) 2017 年. 第 30 卷, 第 4 期. 页 55-58. [Хуан Гуйчжэнь. Завершение периода появления китайской детской литературы // Вестник Хайнаньского педагогического университета (издание по общественным наукам) 2017. Т. 30, № 4. С. 55–58] (на китайском языке).

**Юмор и игра слов: способы их передачи при переводе  
на примере художественных фильмов в языковой паре  
китайский язык — русский язык**

Как мы знаем, задача переводчика — передать средствами другого языка целостно и точно содержание подлинника, сохранив его стилистические и экспрессивные особенности. Так писал Я. И. Рецкер в своем труде «Теория перевода и переводческая практика» [Рецкер 2007, с. 10]. При этом под «точностью» перевода подразумевается тождество информации, а под «целостностью» — тождество средств передачи этой информации. В идеале любой перевод должен достичь так называемой «эквивалентности», при которой переведенная информация производит на слушающего такой же эффект, как и оригинальное сообщение на носителей языка [Newmark 1988, p. 48].

Неотвратимо встает вопрос: возможно ли так «точно» и «целостно» передать смысл сообщения с одного языка на другой? Питер Ньюмарк отмечает, что многие теоретики уверены в том, что перевод — это, по большому счету, процесс объяснения и интерпретации идей, а не трансформации слов; а значит, что роль языка вторична, он выступает лишь «носителем мыслей». Следовательно, все «переводимо», а лингвистических трудностей просто не существует [Newmark 1988, p. 72]. Тем не менее, сам Ньюмарк верит, что все переводимо, но до определенной степени, а сам перевод сопровождается огромными трудностями [Newmark 1988, p. 72-73]. Такая позиция кажется более правдоподобной.

Одна из этих «огромных трудностей» — это перевод юмористического материала. В нем большую роль играют слова, скрупулезно подобранные автором, так же важны контекст ситуации, культурный фон и т. д. Переводчику необходимо не только успешно подобрать равнозначные оригиналу слова, но и передать значение и роль юмора в повествовании.

Отличным материалом для демонстрации того, какую же трудность представляет для переводчика юмор являются художественные фильмы. Язык кино — язык свободный, изменчивый, во многих случаях не стесненный устоявшимися языковыми нормами, грамматическими и стилистическими правилами и т. д. К тому же, в настоящее время очень активным становится общение Китая и России именно через «экран»: китайские фильмы получают широкое распространение и высокие рейтинги в России, а российские фильмы в Китае зачастую собирают кассу более 100 миллионов рублей [Авдеева 2022].

В данном исследовании мы проанализируем конкретные примеры перевода юмористических диалогов; попытаемся выяснить, всегда ли нужно стремиться к

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — канд. филол. наук, доцент Е. И. Митькина.

максимальной точности перевода, существуют ли ситуации, в которых значительное отхождение от оригинала является более предпочтительным, чем дословный перевод.

Исследователи выделяют две стратегии перевода (翻译策略): форенизация (异化) и доместикация (归化). Если переводчик выбирает стратегию форенизации — он придерживается оригинала, т. е. в переводе текста обособливается от родных, «местных» ценностей и взглядов, старается сохранить язык и культурные особенности оригинального произведения [李小萌 2021, с. 444]. Данная стратегия включает следующие методы перевода (翻译方法): нулевой перевод (零翻译), транслитерация (音译), пословный перевод (逐词翻译) и дословный перевод (直译) [熊兵 2014, с. 85]. Выбирая стратегию доместикации, переводчик, наоборот, отходит от языка оригинала и выражает мысли автора посредством знакомых средств и выражений языка перевода [李小萌 2021, с. 445]. Этой стратегии свойственны следующие методы перевода: вольный перевод (意译), имитация (仿译), вариативный перевод (改译) и творческий перевод (创译) [熊兵 2014, с. 85–86]. В рамках нашего исследования мы будем опираться именно на эти стратегии и методы перевода.

Как уже было отмечено ранее, правильно выбранные слова — это залог успеха любой шутки. Очень часто знакомые нам идиоматические выражения приобретают абсолютно другой смысл в определенной ситуации, которая, при этом, немедленно приобретает комический эффект. Такие сцены зачастую оборачиваются настоящей «головной болью» для переводчика.

Например, в фильме «Джуманджи: Новый уровень», получившем прокат как в России, так и в Китае, есть сцена, в которой один из персонажей превращается в коня. Другой персонаж, не теряясь, спрашивает: «Why the long face?» (букв. «Почему длинное лицо?»). Согласно Кембриджскому словарю, «если у тебя «длинное» лицо, то это значит, что ты выглядишь грустным». Комичность этим словам придает тот факт, что «грустный» персонаж в настоящий момент — это конь, а морда его, и вправду «длиннее», чем у его товарищей. Китайским переводчикам повезло, т. к. в китайском языке есть схожее выражение — «拉长脸» (букв. «вытянуть лицо»). Поэтому, переводчик воспроизводит фразу практически дословно, сохраняя при этом комичность сказанных слов — «为什么拉长着脸?». Российские переводчики пошли другим путем и прибегнули к творческому переводу, абсолютно меняя сказанную в оригинале фразу, но сохраняя юмористический момент. Чтобы подразнить новый внешний вид своего товарища, персонаж говорит: «Ржачный видок». Конечно, смысл фразы меняется, но российские переводчики, хоть и отделившись от первоисточника, все же смогли сохранить юмор сказанных слов.

Но не всегда переводчикам удается точно перевести шутку или даже найти ей равнозначную замену. Особенную сложность представляют шутки,

основанные на игре слов — их во многих случаях перевести практически невозможно.

Для примера возьмем диалог из китайского фильма 《龙马精神》 (в российском прокате «Кунг-фу жеребец»). Главному герою фильма по сюжету понадобилась помощь адвоката, поэтому он обращается за советом к своей дочери, обучающейся на юридическом факультете. Она посоветовала нанять её молодого человека, который уже начал свою профессиональную деятельность. Далее происходит следующий диалог:

“- 他叫卢乃华。

- 干什么的?

- 律师啊。

- 一个大律师叫奶滑奶滑的……靠谱吗？”

Девушка называет имя своего парня — 卢乃华 (Лу Найхуа). Отец спрашивает, чем он занимается, а потом искренне удивляется, когда узнает, что Лу Найхуа — адвокат, сомневается в надежности адвоката с таким именем. Шутка в том, что имя парня-адвоката (乃华) созвучно с другими китайскими иероглифами: 奶 — молоко, кормить грудью; и 滑 — скользкий, лукавый. Перевести эту шутку на русский язык, при этом оставаясь близко к оригиналу невозможно, поэтому российские переводчики выбирают другую стратегию и полностью переписывают шутку:

“- Его зовут Микки.

- И кто он?

- Адвокат.

- Хорошо бы, чтоб фамилия у него была не Маус.”

Другая шутка, основанная на созвучии слов, встречается в фильме «Как я стал русским» (2019), вошедшем в десятку самых прибыльных российских фильмов в Китае. По сюжету русская девушка привозит домой китайского жениха, чтобы познакомить его с ее отцом. Отец девушки, явно недовольный ее выбором, переспрашивает, как того зовут:

“- Как ты сказал тебя...? Пень?

- 彭鹏. Для Вас просто Пэн.”

Шутка, очевидно, в том, что русское слово «пень» очень похоже на имя китайского жениха. Китайские переводчики решили не переводить слово «пень», потому что тогда шутка утратит всякий смысл. Вместо этого, они прибегнули к транслитерации, и на месте «пня» осталось «益» [pén]. Этот иероглиф обозначает «таз», но еще может встречаться как настоящая китайская фамилия. Как мы видим, переводчики остались близки к оригинальному тексту и выполнили свою задачу, а уж насколько была сохранена юмористическая составляющая судить могут только китайские зрители.

На разобранных нами примерах видно, что переводить юмор, а в особенности игру слов — это очень сложная задача, и не всегда можно точно перевести оригинальную шутку. Поэтому, иногда лучше пренебречь

лингвистической точностью перевода и использовать метод творческого перевода, чтобы сохранить юмористический тон сцены.

### **Список использованных источников и литературы**

Авдеева Д. Российское кино в Китае: секрет успеха и подводные камни [Статья новостного портала] / Новостной портал Высшей школы экономики.

URL: <https://daily.hse.ru/post/561>

Рецкер Я. И. Теория перевода и переводческая практика. Очерки лингвистической теории перевода / Дополнения и комментарии Д. И. Ермоловича. М.: «Р. Валент», 2007. 244 с.

Newmark, Peter. A Textbook of Translation. Prentice Hall International: 1988. 292 с.

李小萌. 《跨文化社会语言学视域下翻译策略的建模研究》. 现代语言学, 2021, 9(2). С. 441–446.

熊兵. 《翻译研究中的概念混淆——以“翻译策略”、“翻译方法”和“翻译技巧”为例》. 2014. С. 85–86



### **Обучение китайских художников в Парижской школе изящных искусств в начале XX в.**

Для многих художников XIX и XX вв. Париж был местом «паломничества». Город предлагал возможности для обучения искусству, а также непревзойденное разнообразие площадок для выставок: салоны и галереи. Такие возможности получили привилегированные китайские художники в начале XX в. В ходе масштабных реформ по модернизации страны перемены затронули сферу искусства [Кравцова 2004, с. 650]. После основания Китайской Республики в 1912 г. европейские концепции быстро внедрялись и изучались, многие студенты уехали учиться за границу [Wang 2014].

Часть китайских студентов была отправлена обучаться в Национальной школе изящных искусств в Париже, старейшем французском учебном заведении в области изобразительного искусства. Учреждение обеспечивало обучение живописи, скульптуре, гравюре и до определённого времени архитектуре. Преподавание было основано на художественных канонах западного классического искусства. Программа образования базировалась на академическом рисунке. Хотя модернисты часто выступали против консервативного и классического способа обучения, Школа изящных искусств оставалась важным образовательным центром на протяжении XIX — начала XX вв. [Horikawa, Scott 2020].

В то время как некоторые студенты были приняты официально и сдавали регулярные формальные экзамены до окончания учебы, другие студенты учились более неформально, путем краткосрочного приёма в некоторые мастерские. Многие путешествующие художники, посетившие Париж на несколько лет или меньше, обращались к конкретному профессору Национальной школы изящных искусств за разрешением посещать курсы в его студии на неофициальной основе [Horikawa, Scott 2020].

Среди студентов из Юго-Восточной Азии, которые учились в Национальной школе изящных искусств, наибольшая доля приходилась на вьетнамцев: 27 из 57 художников. Это было определено историческими колониальными связями Вьетнама и Франции. Некоторые студии были открыты для иностранных студентов, в том числе прибывших из Азии. Например, в студии Жерома в начале 1890-х годов одновременно с Ле Ван Миен работали ещё два художника из Юго-Восточной Азии: один из Вьетнама и второй из Сиама [Horikawa, Scott 2020]. Таким образом, китайские и вьетнамские художники учились в Школе изящных искусств официально или неофициально,

---

¹ Научный руководитель — кандидат искусствоведения, старший преподаватель Института истории СПбГУ Д. О. Мартынова.

что не мешало им изучать академический рисунок, анатомию, живопись маслом. В последствие они использовали эти знания в сочетании с традиционными техниками, создавая новое уникальное искусство.

Китайские художники, которые выступали за соединение китайских и западных влияний для создания новой современной формы китайской живописи, разделялись на два лагеря: Сюй Бэйхун использовал методы западного реализма, а Янь Вэньлян, Линь Фэнмянь и Пань Юйлян прибегали к приёмам модернистской живописи [Chen 2013, p. 165]. Тем не менее, искусство реализма китайские художники изучали в Национальной школе изящных искусств, а модернистскую живопись — альтернативными способами. Так многие предпочитали посещать выставки современного искусства.

Сюй Бэйхун в 1917 г. получил грант для исследования искусства в Токио. После возвращения в Китай его пригласили преподавать в Школе искусств Пекинского университета. В 1919 г., при поддержке правительства, он отправился во Францию для дальнейшего обучения и был принят в Национальную школу изобразительных искусств в Париже. Его преподавателем был Паскаль Даньян-Бувре, известный своими реалистическими жанровыми картинами. Во время пребывания в Европе Сюй Бэйхун также посетил Германию, Бельгию, Швейцарию и Италию. В своем творчестве он сочетал работу тушью, близкую к традиционной китайской технике, с созданием больших академических картин маслом. С начала 1930-х гг. реалистические тенденции стали активно поддерживаться правительством, что привело к увеличению авторитета Сюй Бэйхуна в своей сфере. Он активно занимался преподаванием и модернизировал художественное образование по европейскому образцу.

Линь Фэнмянь изучал живопись в Школе изящных искусств в Дижоне и Париже [Chen 2013, p. 167]. В столице Франции его обучал Фернар Кормон, придерживавшийся академических правил. В своём творчестве он сочетал разные стили: традиционную живопись тушью, западные импрессионизм, экспрессионизм, кубизм. Линь Фэнмянь считал, что для возрождения китайского искусства нужно внедрить основы западного художественного образования, и в то же время разобраться в своём традиционном искусстве, чтобы внести свой вклад в мировое наследие [Chen 2013, p. 168]. В 1925 г. Цай Юаньпэй (1868–1940) порекомендовал мастеру вернуться в Китай, чтобы занять пост директора Бэйпинского художественного училища. В 1928 г. при его поддержке Линь Фэнмянь приехал в Ханчжоу и основал Национальную академию искусств, которая сейчас называется Китайской академией искусств. Ему пришлось уничтожить свои картины во время Культурной революции [Epuu 2022, p. 849]. В начале 1980-х гг. он поселился в Гонконге, где продолжал творить.

Пань Юйлян поступила на учебу в Шанхайскую художественную академию в 1920 г. под руководством модерниста Лю Хайсу [Ng 2019, p. 22]. Благодаря своим результатам в академии, Пань стала первой художницей в Китайской Республике, получившей официальную стипендию для обучения во Франции [Phyllis 2010, p. 67]. Она начала своё обучение в Китайско-французском

институте Лиона в 1921 г., а затем поступила в Национальную школу изящных искусств в том же городе. В 1923 г. она продолжила учебу в Школе изящных искусств в Париже. Пань Юйлян обучалась у того же мастера, что и Сюй Бэйхун — Паскаля Даньян-Бувре, однако на её становление как художницы значительно повлиял преподаватель Симон Люсьен. Она занималась портретной живописью, пейзажем, натюрмортом и скульптурой. Больше всего она известна благодаря автопортретам и открытию женского обнажённого портрета в китайской живописи. В Европе Пань Юйлян изучала академическую живопись, а затем она стала экспериментировать с приёмами импрессионизма и фовизма. В 1927 г. художница вернулась в Китай. Там она преподавала на факультете искусств Центрального университета Нанкина, в Шанхайской академии изящных искусств, Центральном университете. Она поощряла свободу выражения и новаторские художественные подходы своих учеников [Ng 2019, p. 22]. В январе 1936 г. она была назначена директором Научно-исследовательского института живописи Шанхайской академии художеств, но уже на следующий год ушла с должности. На родине Пань Юйлян критиковали за её прошлое и откровенные работы. В итоге она вернулась во Францию, где провела остаток своей жизни.

Ян Вэньлян начал свою карьеру в качестве коммерческого художника. К 1922 г. основал Академию искусств Сучжоу, но уехал на обучение в Европу. Ян Вэньлян поступил в Национальную школу изящных искусств благодаря рекомендации Паскаля Даньяна-Бувре Пьеру Боннару. В 1928–1930 гг. китайский художник учился во Франции под влиянием классицизма, но также стал глубоко изучать импрессионизм [Lihong 2020, p. 190]. Во время обучения Ян Вэньлян отдавал предпочтение академическим художникам, в отличие от своих сверстников. Как и другие студенты в Школе изящных искусств, Ян Вэньлян посещал уроки рисования по утрам, а днём копировал шедевры в Лувре [Wen-Hui Su 2010, p. 41]. Он побывал в Бельгии, Англии и Италии. После возвращения на родину Ян Вэньлян занимал различные посты: был деканом факультета искусств Центрального университета, проректором восточного отделения Центральной академии искусств, проректором Чжэцзянской академии искусств.

Обучение китайских художников в Школе изящных искусств оказало значительное влияние на их творчество и дальнейшую педагогическую деятельность. На протяжении всего творческого пути мастера используют как китайские традиции живописи, так и правила европейского изобразительного искусства. В произведениях художников проявлялись импрессионистические и постимпрессионистические приёмы, что могло быть временным увлечением или же неотъемлемой частью синтезированного авторского стиля. Активная педагогическая и общественная деятельность ведущих мастеров первой половины XX в. в полной мере способствовало передаче знаний ученикам и становлению современного искусства Китая.

## Список литературы

Кравцова М. Б. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. СПб.: Лань, ТРНАДА, 2004.

Chen C. The combination of Chinese and Western influences on Chinese modern ink painting with Lin Fengmian, Zhang Ding and Wu Guanzhong as examples // *Art of the Orient*. 2013. №2. pp. 165-188.

Enyu C. Lin Fengmian's Portrait of a Lady: The Influence of Western Art and the Reformation of Chinese Tradition // *Proceedings of the 2021 International Conference on Public Art and Human Development (ICPAHD 2021)*. Atlantis Press, 2022. pp. 849-852.

Horikawa L., Scott P. Tracing Southeast Asian Artists in Paris: Report on a Curatorial Research Project [Electronic resource] // National gallery Singapore. Singapore, 2020. URL: <https://www.nationalgallery.sg/magazine/tracing-southeast-asian-artists-paris-report-curatorial-research-project> (accessed: 22.03.2023).

Lihong Zh. Study on the Stylization of Color Language in Landscape Oil Painting // *Proceedings of the 4th International Conference on Art Studies: Science, Experience, Education (ICASSEE 2020)*. Atlantis Press, 2020. pp. 187-191.

Ng S. The Art of Pan Yuliang-Fashioning: The Self in Modern China // *Woman's Art Journal*. 2019. Vol. 40, No. 1. C. pp. 21-30.

Phyllis T. Modernism and Orientalism: The Ambiguous Nudes of Chinese Artist Pan Yuliang // *New Zealand Journal of Asian Studies*. 2010. Vol. 12, No. 2. pp. 65-80.

Wang Y. Art and Chinese Modernity in Connection with Lyon, 1920s-1940s [Electronic resource] // *Journals OpenEdition*. URL: <https://journals.openedition.org/transtexts/512> (accessed: 19.11.2022).

Wen-Hui Su S. Ruins as Sites of Modernity Yan Wenliang // *Modern Art Asia*. 2010. №5. pp. 37-62.

## **РАЗДЕЛ III**

# **СОВРЕМЕННЫЙ КИТАЙ И ЕГО СОСЕДИ**



**Особенности отношений в треугольнике Россия-Китай-США  
на основе интервью президента РФ В. В. Путина  
американскому журналисту Т. Карлсону**

9 февраля 2024 года американский журналист Такер Карлсон, бывший телеведущий американского информационного канала Fox News<sup>2</sup>, в 2 часа ночи по московскому времени опубликовал интервью с президентом Российской Федерации Владимиром Владимировичем Путиным на собственной видео-платформе Tucker Carlson Network, а также в американской социальной сети X (ранее заблокированная Роскомнадзором на территории РФ социальная сеть Twitter), которую сегодня призывают разблокировать в связи с вышедшим интервью<sup>3</sup>. Спустя 12 часов с момента публикации интервью, Fox News не прокомментировал деятельность бывшего сотрудника, а имя президента России в новостной ленте ресурса упоминалось лишь сутками ранее, 8 февраля, в 18:28 по московскому времени, в статье, посвящённой грядущим президентским выборам в РФ: «Правительство президента РФ Владимира Путина не допустило сторонника антивоенных взглядов до участия в выборах президента»<sup>4</sup>.

Несмотря на это, популярность журналиста, ранее высказывавшего своё несогласие с деятельностью американских властей<sup>5</sup>, только возрастает, к 9:45 утра, спустя 7 часов 45 минут, видео набрало более 60 миллионов просмотров<sup>6</sup>.

Переведённое на русский язык интервью было опубликовано на официальном сайте Кремля 9 февраля 2024 года в 7 часов утра<sup>7</sup>. Поскольку ключевой темой для разговора становится специальная военная операция на Украине, одной из особенностей интервью является погружение в исторический контекст, являющийся слабым местом потенциального западного обывателя. В. В. Путин обращает внимание на дату создания ранее не существовавшей

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — д. и. н., проф. В. Н. Колотов.

<sup>2</sup> Fox News. URL: <https://www.foxnews.com/> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>3</sup> Даванков попросил РКН разблокировать X после публикации там интервью Путина. URL: <https://tass.ru/obschestvo/19946487> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>4</sup> Putin regime removes anti-war opponent from presidential ballot over signature disputes. URL: <https://www.foxnews.com/world/putin-regime-removes-anti-war-opponent-presidential-ballot-signature-disputes> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>5</sup> Кто такой Такер Карлсон и почему его ненавидят в Вашингтоне. URL: <https://ria.ru/20240207/putin-1925912533.html> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>6</sup> Число просмотров интервью Путина Карлсону в соцсети X продолжает расти. За семь часов их уже 60 млн. URL: <https://www.fontanka.ru/2024/02/09/73211195/> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>7</sup> Интервью Такеру Карлсону. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/73411> (Дата обращения: 09.02.2024)

советской Украины в 1922 году. Добровольно инициированный в 1991 году развал Советского Союза способствовал тому, что Украина «утащила с собой всё, что получила в подарок от России, с барского плеча»<sup>8</sup>.

Другой особенностью данного интервью является справедливое вовлечение фактора Китая в современные процессы. Касаясь темы взаимоотношений между Россией и США после развала СССР, интервьюер предполагает, что Запад боится сильной России, по сути, выражая общее мнение западных обывателей, в сознании которых существует единственная угроза в лице России<sup>9</sup>. Тем не менее, президент России подчёркивает, что для коллективного Запада гораздо более серьёзную угрозу представляет «сильный Китай» с его полутора миллиардным населением и мощной экономикой, сегодня Китай занимает первое место в мире по паритету покупательной способности<sup>10</sup>. Также В. В. Путин справедливо отметил, что ограничение сотрудничества с Китаем наносит вред лишь США.

Таким образом, если между двумя сильнейшими экономиками мира, Китаем и США, отношения остаются напряжёнными, то каково в трёхстороннем треугольнике положение России? Возвращаясь к моменту после распада СССР, невозможно не упомянуть надежды России на интеграцию в западное сообщество. Так, президент РФ приводит в качестве примера диалог, состоявшийся в 2000 году между президентом РФ и экс-президентом США Биллом Клинтон по вопросу возможного вступления РФ в НАТО.

В качестве третьей особенности мы можем отметить стремление к многополярному миру и, таким образом, демонстрация на примере России и Китая преимуществ подобного мироустройства. Во-первых, Россию и Китай «роднит» общая граница; во-вторых, привычка существовать совместно на протяжении длительного времени; в-третьих, внешнеполитические концепции России и Китая подразумевают взаимную поддержку и помощь по разным вопросам. Подтверждая тесное сотрудничество с Китаем, Владимир Путин приводит статистику, согласно которой торговый оборот между РФ и КНР вырос с 200 до 230 миллиардов долларов. США, в свою очередь, пытается воспрепятствовать этому посредством санкций, давления, военных методов. Всё это используется для расшатывания России, создания той же ситуации, в которой оказался Советский Союз, с целью дальнейшей борьбы с «сильным Китаем», негодным США. Разумеется, союз России и Китая невыгоден коллективному Западу и вопрос журналиста о смене одной колониальной державы другой, «более щадящей»<sup>11</sup>, это подтверждает.

---

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Ukrainian army will eventually defeat its Russian aggressor: Polish diplomat. URL: <https://www.foxnews.com/video/6301201989001> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>10</sup> Данные по ППС согласно подсчётам Всемирного банка. URL: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.МКТР.РР.СД?end=2022&start=2022&view=map> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>11</sup> Интервью Такеру Карлсону. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/73411> (Дата обращения: 09.02.2024)



В качестве очередной особенности мы можем отметить реакцию СМИ по разным повесткам. Так, в отличие от западных, китайские СМИ своевременно осветили интервью, не скрывая, а обращая пристальное внимание на то, что Россия неоднократно призывала к диалогу по украинскому вопросу, а также к прекращению западными странами поставок оружия на Украину<sup>12</sup>. Новости о вышедшем интервью стали появляться в тот же день, приблизительно в 14:00 по пекинскому времени, видео на английском языке с китайскими субтитрами появилось на китайском видеохостинге Bilibili спустя несколько часов после появления видео в социальных сетях журналиста Такера Карлсона. 17 февраля 2024 года, накануне выхода интервью, официальный представитель МИД КНР Ван Вэньбинь отметил, что Китай будет неизменно играть конструктивную роль в прекращении военных действий и поиске путей политического урегулирования<sup>13</sup>.

Подводя итог анализа особенностей отношений в треугольнике Россия-Китай-США на основе интервью В.В. Путина Т. Карлсону, отметим, что Россия неустанно взывает к историческим фактам, которые необходимо знать для понимания ситуации. США продолжает политику устранения неудобных конкурентов, продвигая концепцию однополярного мира, и с этой целью соответствующе воздействует на население стран Запада, в сознании которого Россия, как и Китай, остаются «агрессорами». Китай на современном этапе, учитывая многочисленные факторы, продолжает быть другом и добрым соседом России, стремясь сыграть роль посредника в урегулировании российско-украинского конфликта. Китайские эксперты, в числе которых профессор Китайского университета иностранных дел Ли Хайдун, подчёркивают, что данное интервью поможет потенциальному западному слушателю не только понять позицию России<sup>14</sup>, но и сформировать положительный имидж Путина для мировой общественности, что, очевидно, невыгодно США.

#### **Список использованных источников**

Fox News. URL: <https://www.foxnews.com/> (Дата обращения: 09.02.2024)

Даванков попросил РКН разблокировать X после публикации там интервью Путина. URL: <https://tass.ru/obschestvo/19946487> (Дата обращения: 09.02.2024)

---

<sup>12</sup> 普京：美方应放弃以武力制裁等手段维护统治地位的错误政策。 URL: <http://www.news.cn/world/20240209/868dca1962c547af853ef4850dff9fe7/c.html> (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>13</sup> 2024年2月7日外交部发言人汪文斌主持例行记者会。 URL: [https://www.mfa.gov.cn/web/fyrbt\\_673021/202402/t20240207\\_11242572.shtml](https://www.mfa.gov.cn/web/fyrbt_673021/202402/t20240207_11242572.shtml) (Дата обращения: 09.02.2024)

<sup>14</sup> Китайские эксперты отреагировали на интервью Карлсона с Путиным. URL: <https://www.mk.ru/politics/2024/02/09/kitayskie-eksperty-otreagirovali-na-intervyu-karlsona-s-putiny.html> (дата обращения: 19.02.2024)

Putin regime removes anti-war opponent from presidential ballot over signature disputes. URL: <https://www.foxnews.com/world/putin-regime-removes-anti-war-opponent-presidential-ballot-signature-disputes> (Дата обращения: 09.02.2024)

Кто такой Такер Карлсон и почему его ненавидят в Вашингтоне. URL: <https://ria.ru/20240207/putin-1925912533.html> (Дата обращения: 09.02.2024)

Число просмотров интервью Путина Карлсону в соцсети X продолжает расти. За семь часов их уже 60 млн. URL: <https://www.fontanka.ru/2024/02/09/73211195/> (Дата обращения: 09.02.2024)

Интервью Такеру Карлсону. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/73411> (Дата обращения: 09.02.2024)

Ukrainian army will eventually defeat its Russian aggressor: Polish diplomat. URL: <https://www.foxnews.com/video/6301201989001> (Дата обращения: 09.02.2024)

Данные по ППС согласно подсчётам Всемирного банка. URL: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.PP.CD?end=2022&start=2022&view=map> (Дата обращения: 09.02.2024)

普京：美方应放弃以武力制裁等手段维护统治地位的错误政策。 URL: <http://www.news.cn/world/20240209/868dca1962c547af853ef4850dff9fe7/c.html> (Дата обращения: 09.02.2024)

2024年2月7日外交部发言人汪文斌主持例行记者会。 URL: [https://www.mfa.gov.cn/web/fyrbt\\_673021/202402/t20240207\\_11242572.shtml](https://www.mfa.gov.cn/web/fyrbt_673021/202402/t20240207_11242572.shtml) (Дата обращения: 09.02.2024)

Китайские эксперты отреагировали на интервью Карлсона с Путиным. URL: <https://www.mk.ru/politics/2024/02/09/kitayskie-eksperty-otreagirovali-na-intervyu-karlsona-s-putinyim.html> (дата обращения: 19.02.2024)

### **Штат Шан: Болевая точка китайско-мьянманских отношений**

Штат Шан — крупнейшая административная единица Мьянмы, которая расположена непосредственно на государственной границе с КНР. На протяжении долгого времени как для Мьянмы, так и для Китая данные территории были удаленными провинциальными землями, но с начала XX в. ситуация вокруг них начинает серьезно обостряться. Несмотря на то, что оба государства смогли мирно решить вопрос о границе, проблемы, вызываемые отступившими на территорию штата Шан силами Гоминьдана, сделали границу настоящей горячей точкой. Хотя проблему Гоминьдана удалось решить, разгул анархии в связи с постоянной войной между правительством и повстанцами, а также идущий с ним рука об руку рост преступной активности подрывали и продолжают подрывать стабильность как Китая, так и Мьянмы. Особенно важную роль в происходящем играет Коканг — самоуправляемая территория в составе штата Шан, населенная преимущественно этническими китайцами. В связи с новым витком противостояния между властями Мьянмы и повстанческими группировками, а также крупными арестами и высылкой в КНР членов мафии Коканга, для понимания перспективы развития китайско-мьянманских отношений важно рассмотреть роль штата Шан в прошлом и настоящем

Политические образования на территориях нынешней провинции Юньнань и штата Шан имели долгую историю межгосударственного взаимодействия. Их история в качестве пограничных территорий между Китаем и Мьянмой начинается в середине XIII в., когда монгольские войска уничтожили расположенное на земле современной провинции Юньнань государство Наньчао и вышли к границе конфедерации шанских княжеств, находившихся в непростых отношениях с государственными образованиями центральной Мьянмы. Не остановившись на этом, они потребовали признания вассалитета со стороны правителя Паганского царства, предшественника нынешней Мьянмы. Последовавший отказ привел к вторжению монголов и крушению царства. В хаосе послевоенного времени власть на территории современной Мьянмы захватили шаны, которые смогли разбить монголов. Впоследствии выходцы из шанских княжеств продолжали играть важную роль в мьянманской истории вплоть до XVI в.

В XIX в. в результате трех англо-бирманских войн вся территория нынешней Мьянмы в 1886 г. становится частью колониальных владений

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — кандидат экономических наук, доцент кафедры мировой экономики Экономического факультета СПбГУ В. Г. Шеров-Игнатъев.

Великобритании, административно входя в Британскую Индию. Это сразу ставит перед новыми колониальными властями пограничный вопрос. Мьянмо-китайская граница не была полноценно делимитирована. Принадлежность территории определялась исходя не из географических факторов, а по тому, с каким из государств местные правители состояли в даннических отношениях. Зачастую власть как той, так и другой стороны на этой территории была исключительно номинальной. Долгие переговоры представителей империи Цин и Британских колониальных властей привели к подписанию в 1894 г. Бирманской конвенции, делимитировавшей границу, но два ее участка, один из которых проходил по территории современного штата Шан не были окончательно демаркированы, сохранив углы конфликта тлеющими [Michael Aung-Thwin 2013, с. 220].

Обострение ситуации произошло уже в 1920-х гг., когда на спорных территориях были обнаружены запасы серебра, и англичане попытались начать его разработку. Контролировавшее регион правительство Гоминьдана не желало конфликта с Британией, видя в ней потенциального союзника против нарастающей японской угрозы, но губернатор Лонг Юнь по собственной инициативе стал снабжать оружием шанские племена, готовые выступить против англичан. В 1935 г. начинает работу по демаркации комиссия, созданная уже при участии Гоминьдана, но в связи с началом полномасштабного японского вторжения на территорию Китая последняя прекращает свою работу в 1937 г., так и не достигнув никаких результатов

Окончание Второй мировой войны и последовавшие события серьезно перекроили карту Азии не столько в территориальном, сколько в политическом и идеологическом вопросах. В 1948 г. Мьянма получила независимость от Великобритании, а в 1949 г. было провозглашено образование Китайской Народной Республики. В это же время начался новый кризис в штате Шан, который непосредственно затронул и сам Китай. Часть разбитых сил Гоминьдана с боями перешла на территорию штата. Большинство из них в последующие годы было эвакуировано на о. Тайвань, но оставшиеся образовали «Юньнаньскую Антикоммунистическую Армию», предпринимая попытки вторжения на территорию провинции Юньнань и ведя боевые действия против Мьянманского правительства. Последнее отвечало военными действиями в связи с тем, что в штате Шан помимо Гоминьдана активно вспыхивали восстания групп местных сепаратистов и коммунистов. В 1960 г. в Пекине был подписан договор, разрешивший последние территориальные споры между КНР и Мьянмой [Burma and China, Boundary Treaty 2013, с. 13]. В том же году по договоренности с мьянманскими властями регулярные части Народно-освободительной армии Китая (НОАК) пересекли государственную границу и вошли на территорию штата Шан. 21 ноября китайские войска атаковали позиции Гоминьдана, захватив большую часть намеченных целей и заставив отступить остатки войск противника южнее. В китайской историографии эти события известны как «Совместная китайско-мьянманская военная операция по демаркации и охране

границы». Несмотря на поражение, силы Гоминдана сумели сохранить боеспособность и в 1961 г. разбили посланные против них мьянманские войска. Во время мьянманского визита премьера Госсовета КНР в том же году, было заключено еще одно соглашение. НОАК вновь вошла в штат Шан, и в этот раз гоминдановские силы уже не смогли оправиться от поражения — Юньнаньская антикоммунистическая армия была разбита, часть ее членов эвакуировалась на Тайвань, другая осталась в Мьянме, начав новую жизнь [Ма Чанфа 2011, с. 25].

В 1962 г. совершается переворот, устанавливая в Мьянме военную диктатуру во главе с генералом У Не Вином. КНР не поддерживает мятеж и разрывает отношения, одновременно многократно усиливая поддержку коммунистических повстанцев, которые имели множество баз в штате Шан, во многом опираясь на местных ханьцев из области Коканг. Одновременно в штате возникает ряд вооруженных сепаратистских движений. Дабы иметь возможность приобретать снаряжение они активно включаются в преступную деятельность, прежде всего наркоторговлю, разграбление природных ресурсов и исторических памятников, торговлю людьми и контрабанду. Регион, включающий в себя значительную часть территорий Шан, а также часть земель соседних Лаоса и Таиланда сегодня известен как «Золотой треугольник» — один из лидеров по производству опиоидов и синтетических наркотиков.

В связи с общей политической ситуацией и особенностями социально-экономической системы КНР того времени криминалитет штата Шан не представлял для КНР крупной угрозы, но после начала политики реформ и открытости, потепления отношений с Мьянмой криминальные структуры штата Шан стали активно проникать на территорию провинции Юньнань. Многократное усиление контрабанды наркотиков привело к тому, что в 1990-х гг. на Юньнань приходилось до половины новых случаев заражения ВИЧ в КНР. Китайские правоохранители усилили таможенный контроль, одновременно Мьянма, КНР и ряд других стран при поддержке Управления ООН по борьбе с наркотиками заключили ряд договоренностей, направленных на борьбу с наркотиками. КНР инвестировала в переобучение мьянманской полиции и помощь крестьянам в замене выращивания опиатов другими культурами. В 1992 г. в мьянманской столице г. Рангун был принят «Проект сотрудничества в области запрета наркотических средств между Китаем, Мьянмой и Управлением ООН по борьбе с наркотиками» [Белая книга 2000, с. 15].

В 1990 г. в результате поднятого Пхон Джа Шином (более известного под китайским именем Пэн Цзяшэн) мятежа, поддерживаемое КНР боевое крыло коммунистической партии фактически прекращает существование. Пэн Цзяшэн вслед за тем основывает Армию мьянманского национально-демократического союза (АМНДС), антиправительственную организацию, действующую в штате Шан, преимущественно в его самоуправляемой зоне Коканг, и сохранившую связи с китайским правительством. АМНДС сохраняла с правительством Мьянмы вооруженный нейтралитет до 2009 г., когда в результате столкновений с Вооруженными силами Мьянмы ее основные силы были разбиты, а на

территорию КНР попало около 30 тыс. беженцев. Бомбардировки повстанческих сил правительственными войсками привели к обстрелу пограничных территорий Китая, гибели нескольких местных жителей. Системы ПВО НОАК были сосредоточены вдоль границы со штатом Шан, МИД КНР выразил официальный протест, который правительство Мьянмы впоследствии удовлетворило, принеся официальные извинения [Carla Park Freeman 2011, с. 12]. Тем не менее, охлаждение в отношениях между двумя государствами ощущалось еще долго.

В результате этих событий, названных «Кокангским инцидентом», часть сил АМНДС перешла на сторону правительства, сохранив свою внутреннюю структуру и автономию. Именно они создали «4 кокангских клана»: крупнейшие на данный момент семьи Бай и Цзя и два клана Лю, создавших крупнейшие ныне действующие мафиозные структуры Коканга. Их особенностью стало то, что помимо вышеупомянутых криминальных направлений они стали активно заниматься телефонным и интернет-мошенничеством. Жителей КНР, южноазиатских и африканских государств под различными предлогами выманивали на территорию Мьянмы и соседнего Таиланда, где похищали и заставляли работать на расположенных в штате Шан так называемых «мошеннических фермах». Это специально огороженные комплексы, на территории которых похищенные люди проживали и работали, занимаясь массовыми телефонными обзвонами и интернетом. Тех, кто не приносил должной прибыли сурово, наказывали. Бездействие центральных властей, неспособных или не желавших обуздать трансграничную преступность еще сильнее ухудшило китайско-мьянманские отношения [Мао Мин 2023, с. 12].

Помимо уровня межгосударственных отношений информация о мафии в Коканге в последнее время получила большую огласку среди граждан КНР. Одним из важных факторов здесь стал фильм «Ставок больше нет». В данной картине рассказывается о гражданах Китая, которых похитили и принудили к работе в мошеннических схемах в одной из неназванных стран Юго-Восточной Азии, за которой легко угадывается Мьянма. Фильм вошел в топ-10 по прокату в материковом Китае в 2023 г. и даже вызвал официальный протест со стороны властей Мьянмы за демонстрацию негативного образа страны. Информация о похищении людей и рабском труде в штате Шан также активно распространяется в китайских социальных сетях [Yee Loon 2023, с. 7].

Как и во многих других постколониальных обществах, армия Мьянмы, известная как Татмадао, играет значительную роль в политической жизни страны. Многие отцы-основатели независимого государства были выходцами из Национальной армии Бирмы, сформированной японцами для борьбы с англичанами во время Второй мировой войны. Во многом это также связано с тем, что с самого начала получения независимости на территории страны идет Гражданская война, которая, несмотря на определенные периоды затухания, продолжается и по сей день. В 2021 г. военные, уже единолично правившие страной с 1962 по 2010 гг., вновь вернулись к власти. Ряд функционеров свергнутого режима Аун Сан Су Чжи создали параллельное Правительство

национального единства, которое заявило о намерении бороться с хунтой Татмадао за восстановление демократии. К этому движению присоединилось множество повстанческих сепаратистских группировок по всей стране, включая и Армию мьянманского национально-демократического союза. В 2022 г. в ней произошла смена руководства: 91-летний Пэн Цзяшэн скончался, и контроль над организацией перешел в руки его сына и соратника Пэн Дэжэня, также известного как Пэн Дашунь.

В 2023 г. правительственные войска и их союзники перешли в новое наступление, в некоторых местах оттеснив АМНДС почти к самой китайской границе. В результате обстрелу подверглись и территории КНР, где от бомбардировки погибло четыре фермера. Несмотря на то, что некоторое время казалось, повстанческие силы вновь как в 2009 г. будут вытеснены с территории Мьянмы, уже в 2024 г. они при поддержке своих союзников из Армии Аракана, Таангской национально-освободительной армии и других вооруженных группировок перешли в успешное контрнаступление, разгромив или заставив отступить правительственные войска, не только вернув прежние позиции, но и взяв под контроль столицу автономного региона Коканг — Лауккай. Эти события получили известность как «Операция 1027». Особое внимание в этой военной компании было уделено не только борьбе с Татмадао, но и с их союзниками четырьмя кокангскими кланами. Двое из четырех лидеров кокангских кланов Бай Сочэн и Лю Чжэнсян были арестованы силами АМНДС и, впоследствии, переданы китайским властям. В своем ежегодном обращении Пэн Дэжэнь особенно подчеркнул борьбу с трансграничной преступностью на контролируемых группировкой территориях сообщив о передаче властям КНР более чем 5,5 тысяч человек, связанных с мошенническими схемами. Двое из четырех лидеров кокангских кланов — Бай Сочэн и Лю Чжэнсян — также были арестованы и переданы Китаю, как и многие влиятельные функционеры других кланов [Новости Китая 2024, с. 20]. Что весьма показательно, в статьях на новостных сайтах КНР о задержании кокангских мафиози говорится, что их передает в Китай не АМНДС, а некие «Мьянманские полицейские силы», хотя информацию о деятельности Армии союза легко найти на официальных китайских интернет-платформах. Сейчас власти КНР пытаются способствовать заключению перемирия между мятежными силами штата Шан и правительством, но на данный момент безрезультатно. Несмотря на то, что прецеденты заключения подобных соглашений при посредничестве Китая уже были, обе стороны быстро вновь переходили к боевым действиям, обвиняя друг друга в нарушении соглашения [Yukio Tajima 2023, с. 3].

Несмотря на то, что кокангская мафия понесла существенный урон, она еще не разгромлена. К тому же без снятия целого груза противоречий, в настоящий момент существующих в штате, на смену старым криминальным элементам просто придут новые. Единственный путь снижения остроты ситуации в штате Шан состоит в последовательном социально-экономическом развитии в мире с

центральным правительством Мьянмы и при тесном сотрудничестве с КНР в целом и соседней провинцией Юньнань в частности.

### **Список использованных источников и литературы**

Борьба с наркотиками в Китае (Белая книга) [Электронный ресурс] // МИД КНР. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.fmprc.gov.cn/rus/zl/ce\\_ceml\\_chn/zfbps/200006/t20000630\\_878953.htm](https://www.fmprc.gov.cn/rus/zl/ce_ceml_chn/zfbps/200006/t20000630_878953.htm) 1 (дата обращения: 12.01.24).

Yee Loon. Cambodia bans Chinese blockbuster 'No More Bets' over negative portrayal concerns // Gutzy [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://gutzy.asia/2023/09/27/cambodia-bans-chinese-blockbuster-no-more-bets-over-negative-portrayal-concerns/> (дата обращения: 17.01.24).

Carla Park Freeman. China on the Edge China's Border Provinces and Chinese Security Policy // The Center for the National Interest and Johns Hopkins SAIS, 2011. 109 с.

Michael Aung-Thwin, Mairii Aung-Thwin. A History of Myanmar since Ancient Times: Traditions and Transformations // Reaktion Books, 2013. 328 с.

No. 14847, Burma and China, Boundary Treaty (with attached maps). Signed at Peking on 1 October 1960 // United Nations Treaty Collection. Режим доступа: <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201010/volume-1010-I-14847-English.pdf> (дата обращения: 14.02.24).

Yukio Tajima. Myanmar military, armed ethnic groups agree to truce, China says // Nikkei Asia. URL : <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Myanmar-Crisis/Myanmar-military-armed-ethnic-groups-agree-to-truce-China-says> (дата обращения: 18.01.24).

Мао Мин. Миши Мянбэй: баоли, фаньмай, лэсо юй дяньчжа, тоудучжэ луньвэй синцзоу-дэ цзиньцянь // Пэнпай Синьвэнь. 毛名. 迷失缅北: 暴力、贩卖、勒索与电诈, 偷渡者沦为“行走的金钱” // 澎湃新闻. (Мао Мин. Затерянные в Северной Мьянме: насилие, контрабанда, шантаж и телефонное мошенничество делает нелегальных эмигрантов «ходячим золотом»), 2023. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_24251563](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_24251563) (дата обращения: 09.01.24).

Ма Чанфа. Чжунмянь Ляньхэ кань цзецзинвэй цзочжань шимо 马昌法. 中缅联合勘界警卫作战始末 (История демаркации границы Китая и Мьянмы и совместных военных операций по ее охране) // Данань Тяньди, 2011. 25 с.

[Чжунго синьвэнь] Гуаньбу: 4.4 вань мин Мянбэй шэ Чжунго дяньчжа сяньжэнь ицзяо Чжунфан [中国新闻]公安部: 4.4 万名缅北涉中国电诈嫌疑人移交中方 ([Новости Китая] Министерство общественной безопасности: 4400 подозреваемых в телефонном мошенничестве в отношении КНР с Севера Мьянмы переданы Китаю) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://tv.cctv.com/2024/01/31/VIDEw12A1ybScDizns2tQY7J240131.shtml> (дата обращения: 07.01.2024).



### **Антикитайские настроения в Казахстане в 2021–2023 годах: причины и роль публичной дипломатии в решении проблемы**

В данной статье мы рассмотрим феномен антикитайских настроений в Казахстане в 2021–2023 гг., причины его появления и способы решения данной проблемы, которые предлагаются правительством КНР. Внимание будет уделено роли публичной дипломатии, поскольку она представляет собой мощный инструмент воздействия на образ страны в глазах местного населения и мирового сообщества.

Дипломатические отношения между Казахстаном и КНР были установлены 3 января 1992 г., после публикации «Совместного коммюнике об установлении дипломатических отношений между Республикой Казахстан и Китайской Народной Республикой». С тех пор Китай и Казахстан являются стратегическими торговыми партнерами. Китай активно инвестирует в казахстанскую экономику, особенно в энергетический сектор, транспортную инфраструктуру и добычу полезных ископаемых. Казахстан обладает огромными запасами нефти, газа и урана, что делает его важным энергетическим партнером для Китая. Стратегические проекты, такие как китайско-казахстанская нефтепроводная магистраль и газопроводы, укрепляют энергетические связи между странами. Китай активно поддерживает инициативы, направленные на развитие транспортной инфраструктуры в Казахстане, включая строительство железных дорог, автодорог и портов, что способствует расширению торговых путей между Китаем и Европой через территорию Казахстана.

Несмотря на положительные факторы, одним из катализаторов возрастающей синофобии в Казахстане является выдвинутая в 2010-х гг. Си Цзиньпином инициатива «Один пояс — один путь». В рамках проекта в 2016 г. главой Казахстана было одобрено строительство китайско-казахстанского завода по производству ядерного топлива, уран для которого добывался бы в Казахстане. В том же 2016 г. были введены поправки в Земельный кодекс, по которым у иностранцев, в том числе и у Китая, появится возможность покупать и брать в аренду земли Казахстана.

В результате упомянутых событий население Казахстана было обеспокоено сложившейся обстановкой, что вызвало стихийные протесты по всей стране. Активисты были недовольны инвестициями Китая в Казахстан, а также планами на строительство более 50 предприятий с китайским участием. Кроме того, по всей стране были проведены земельные несанкционированные митинги,

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — д. и. н., профессор Самойлов Николай Анатольевич.

сопровожаемые антикитайскими настроениями. В 2020 г. из-за пандемии уличные протесты были приостановлены, но с 2021 г. митинги вспыхнули с новой силой, в том числе из-за получения Китая доступа к казахстанскому урану.

Еще одним катализатором синофобии стало введение взаимного безвизового режима 10 ноября 2023 г., позиционирующееся как шаг, способствующий обмену между людьми и развитию туризма между двумя странами, а также подписание соглашения об обмене информацией о гражданах двух стран как мера по укреплению взаимопонимания и сотрудничества. Тем не менее, некоторые критики утверждают, что такая инициатива не может полностью решить основные опасения казахстанского населения, особенно те, которые связаны с экономической зависимостью и потенциальной эксплуатацией ресурсов<sup>2</sup>. Казахские правозащитники также выражают обеспокоенность по поводу возможного злоупотребления данными о гражданах двух стран, особенно в свете продолжающихся обвинений в нарушениях прав человека в «лагерях перевоспитания» в Синьцзяне и репрессиях по отношению к местному мусульманскому населению в целом, что в конечном итоге приводит к протестам и неодобрителю отношению к соседней стране.

Так, 18 января 2023 г. в Нур-Султане группа из шести человек во главе с активистами Байболатом Кунболатулы и Акикатом Калиоллой устроила акцию протеста возле посольства Китая в Казахстане<sup>3</sup>. Демонстранты запросили информацию о своих родственниках, удерживаемых в Синьцзяне. Демонстранты выражали свое недовольство скандированиями, требуя предоставить информацию о находящихся в заключении членах их семей. Недовольные отсутствием ответа, прибывшие из Алматы заявили о намерении остаться на ночь в случае необходимости. Обращаясь к местной полиции, демонстранты призывали правоохранительные органы не следовать интересам Китая и, в частности, не задерживать тех, кто выступает за освобождение заключенных родственников. Эта ситуация отражает более широкую обеспокоенность по поводу прав человека в Синьцзяне<sup>4</sup>.

Для решения этих проблем Китай использует публичную дипломатию. Пекин активно продвигает культурные обмены через различные каналы, например, образовательные программы способствуют взаимопониманию между двумя странами. Такая стратегия направлена на предотвращение опасений и разрешение сомнений, акцентируя внимание на общем культурном наследии и экономической выгоде сотрудничества между Китаем и Казахстаном. Одновременно с этим Китай ведет прозрачную коммуникацию относительно

---

<sup>2</sup> Вступил в силу взаимный безвиз Казахстана и Китая. Он даёт право безвизового въезда на срок до 30 дней – URL: <https://rus.azattyq.org/a/32678844.html> [дата обращения: 15.02.2024].

<sup>3</sup> Родственники заключённых в Синьцзяне собрались у посольства Китая в Астане – URL: <https://rus.azattyq.org/a/32228312.html> [дата обращения: 15.02.2024].

<sup>4</sup> Попытка улучшить позиции в Казахстане. Визит Си Цзиньпина: подоплека, планы и перспективы – URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-chinese-leaders-first-trip-temur-umarov-interview/32030082.html> [дата обращения: 16.02.2024].

экономических сделок, подчеркивает приоритетность трудоустройства местного населения, исходя из примеров создания рабочих мест и экономических возможностей в результате двусторонних инициатив.

За последние годы Китай активно реализует публичную дипломатию в Казахстане, стремясь улучшить свой образ и смягчить негативные настроения. Одним из примеров является организация культурных фестивалей, таких как «Дни китайской культуры в Казахстане», которые способствуют взаимопониманию и укреплению культурных связей.

Поддержка образовательных программ, таких как стипендии и обмены студентами, также играет важную роль в публичной дипломатии. Эти инициативы помогают не только укрепить дипломатические связи, но и формируют позитивное восприятие Китая среди молодежи в Казахстане.

Развитие туристической индустрии и проведение кампаний, например, «Открой для себя Китай», создают позитивный образ Китая как привлекательного направления для казахстанских туристов. КНР активно поддерживает туристическую индустрию и развитие туристических маршрутов между странами, а также подчеркивает важность обмена для эффективного управления и решения проблем безопасности. Организация обменов студентами и профессионалами, участие в образовательных программах призваны продемонстрировать взаимную выгоду и укрепить позитивное восприятие среди казахстанского населения благодаря безвизовому режиму.

Важным аспектом является также активное взаимодействие с казахстанскими медиа и социальными платформами, такими как «Egemen Qazaqstan», «Kazinform», «Vremya» и другие. Регулярная публикация материалов о культурных и экономических достижениях Китая на этих платформах помогает формировать позитивное общественное мнение и смягчать негативные настроения. Подобные публикации, освещающие успешные проекты и сотрудничество, способствуют построению доверия и понимания между обществами обеих стран.

В заключении подчеркнем, что антикитайские настроения в Казахстане требуют внимательного анализа. Публичная дипломатия, включая культурные обмены и образовательные программы, является эффективным средством смягчения напряженности. Введение взаимного безвизового режима и увеличение частоты авиасообщений являются положительными шагами, но решение более глубоких проблем, таких как экономическая зависимость и права человека, требует балансировки между интересами двух стран.

#### **Список использованной литературы:**

Why does Sinophobia remain strong in Kazakhstan? – URL: <https://globalvoices.org/2023/09/27/why-does-sinophobia-remain-strong-in-kazakhstan/> [дата обращения: 17.02.2024].

Вступил в силу взаимный безвиз Казахстана и Китая. Он даёт право безвизового въезда на срок до 30 дней – URL: <https://rus.azattyq.org/a/32678844.html> [дата обращения: 15.02.2024].

Попытка улучшить позиции в Казахстане. Визит Си Цзиньпина: подоплека, планы и перспективы – URL: <https://rus.azattyq.org/a/kazakhstan-chinese-leaders-first-trip-temur-umarov-interview/32030082.html> [дата обращения: 16.02.2024].

Родственники заключённых в Синьцзяне собрались у посольства Китая в Астане – URL: <https://rus.azattyq.org/a/32228312.html> [дата обращения: 15.02.2024].

Харсеева А. В. Ретроспективный анализ протестной активности в Республике Казахстан / А.В. Харсеева / Власть. – 2022. – Т. 30. – №. 4. – С. 165-170. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/retrospektivnyy-analiz-protestnoy-aktivnosti-v-respublike-kazahstan> [дата обращения: 16.02.2024].

*Никитина Екатерина Александровна*  
*студентка 1 курса магистратуры*  
*Восточного факультета СПбГУ<sup>12</sup>*

## **Основные течения в исламе, исповедуемом представителями народности хуэй**

Феномен ислама, исповедуемого в среде китайских мусульман-хуэйцев, представляет особый интерес для изучения как с религиозной, так и историко-культурологической точек зрения. Несмотря на это, данная тема остается недостаточно исследованной, в том числе ввиду необходимости применения междисциплинарного подхода, требующего глубоких знаний как в сфере исламоведения, так и в области китаеведения. Целью настоящей работы является попытка проанализировать и реструктурировать основополагающие сведения о различных течениях «китайского»<sup>3</sup> ислама. Кроме того, данное исследование призвано обозначить ключевые направления и вопросы, требующие дальнейшего более глубокого изучения, в том числе с привлечением средневековых источников на арабском языке.

В настоящее время существует несколько основополагающих работ, подробно освещающих различные течения ислама, исповедуемого представителями народности хуэй. К таким трудам можно отнести исследование английского китаеведа Майкла Диллона «China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects». Автор данной работы внес значительный вклад в изучение феномена ислама в Китае. В указанном труде он подробно описывает и характеризует течения, представленные в среде мусульман-хуэйцев. Однако некоторые выводы автора, в том числе его предположения относительно ортодоксальности и природы консерватизма такого направления, как «Гэдиму» 格底目, выглядят недостаточно последовательными и выверенными с исламоведческой точки зрения [Dillon, 1999, pp. 96-100].

Данная тема также затрагивается в работах китайских исследователей, в частности в труде Дин Минжэня «Исламская культура в Китае [Islamic Culture in China]». Указанная монография является важным элементом в области изучения ислама в Китае. Однако разделу, посвященному непосредственно течениям «китайского» ислама, автор уделяет незначительное внимание: в нем приведена лишь общая информация [丁明仁, 2003, pp. 129-139]. Подобное обстоятельство обуславливает необходимость дальнейшей разработки этой темы.

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. и. н., старший преподаватель О. А. Соколов.

<sup>2</sup> Благодарность: исследование выполнено при финансовой поддержке Санкт-Петербургского государственного университета в рамках проекта «Исследовательская лаборатория для анализа и моделирования социальных процессов», ID: 95445711.

<sup>3</sup> В данном контексте подразумевается исключительно народность хуэй.

Согласно материалам, в том числе содержащимся в мечети 先贤清真寺 [xiānxián qīngzhēnsì], проникновение ислама на территорию Китая началось на раннем этапе правления династии Тан и в первую очередь проходило через южные портовые города такие, как Гуанчжоу. Отдельный интерес представляет культ Са'да ибн Абу Ваккаса. По одной из распространенных в среде хуэйцев легенд, он являлся первым сподвижником пророка Мухаммада (сахибом), прибывшим в Китай в начале правления династии Тан. В соответствии с китайской традицией, принято считать, что именно ему было поручено строительство первой мечети в Поднебесной, расположенной в Гуанчжоу и получившей название 怀圣寺 [huáishèng sì]. Согласно этой легенде, Са'д ибн Абу Ваккас умер во время своего пребывания в Гуанчжоу, а на месте его захоронения была основана мечеть 先贤清真寺 [xiānxián qīngzhēnsì], в которой до сих пор сохранилась его усыпальница [данные, содержащиеся на табличках в мечети 先贤清真寺]. Примечательно, что подобная версия опровергается арабоязычными источниками, в соответствии с которыми могила Са'да ибн Абу Ваккаса расположена на территории современной Саудовской Аравии. Помимо южного Китая, данный культ был также распространен в некоторых районах Центральной Азии, что в том числе свидетельствует об активной циркуляции идей между этими регионами, несмотря на их географическую удаленность друг от друга. Поскольку информация о деятельности первого мусульманского проповедника на территории Китая носит легендарный характер, большинство современных исследователей утверждают, что наиболее точной датой проникновения ислама в Поднебесную может считаться 651 г., когда халиф Осман направил в Чанъань первое посольство [中国伊斯兰教协会 . The Islamic Association of China (In Chinese)].

По данным переписи населения, на 2010 г. численность мусульман в Китае превышала 23 млн. человек. При этом народ хуэй составлял около 45% от всех жителей Поднебесной, исповедующих ислам. В отличие от тюркских народностей, в том числе уйгуров, в основном проживающих в Синьцзян-Уйгурском автономном районе и принадлежащих к иному культурному ареалу, хуэйцы являются потомками арабских, персидских и тюркских торговцев и воинов, к XVI в. в значительной степени интегрированных в ханьское общество. Преобладающая часть хуэйцев представлена в Нинся-Хуэйском автономном районе, а также в таких провинциях, как Ганьсу, Цинхай, Хэбэй, Хэнань, Юньнань и Гуандун [Hui Muslims in China, 2016, pp. 11-12]. Большинство мусульман Китая являются суннитами, принадлежащими к ханафитскому мазхабу. На территории Синьцзян-Уйгурского автономного района также проживают шииты, однако они крайне малочисленны [中国伊斯兰教协会. The Islamic Association of China (In Chinese)].

В настоящее время в рамках суннизма, исповедуемого представителями народности хуэй, выделяют различные идейные течения, которые можно разделить на несколько групп. Первое направление зачастую обозначают, как 老

古派 [lǎogǔpài] «древняя школа» или же 老教 [lǎojiào], что в переводе означает «древнее учение». До сих пор в среде исследователей нет единого мнения касательно того, какие именно школы следует относить к этому направлению. Однако наиболее распространена точка зрения, что к «древним учениям» принадлежит наиболее раннее направление 格底目 [gēdǐmù] «Гэдиму», название которого представляет собой китаизированную версию арабского слова القديم [al-qadīm] «древний». Особый интерес представляет тот факт, что согласно информации, содержащейся на официальном сайте ассоциации мусульман Китая, разделение на течения в среде хуэйцев произошло лишь 300–400 лет назад в связи с активным распространением суфийских идей на территории материкового Китая [中国伊斯兰教协会. The Islamic Association of China (In Chinese)]. Исходя из этого, можно сделать вывод, что с точки зрения современных мусульман-хуэйцев с момента своего возникновения и вплоть до XVII в. ислам в Поднебесной развивался в русле единого традиционного направления и лишь в дальнейшем с появлением новых школ получил название 格底目 [gēdǐmù]. Подобного подхода придерживаются и западные исследователи [Dillon, 1999, p. 97]. Однако данный вопрос требует дальнейшего изучения с обращением к первоисточникам как на китайском, так и на арабском языках, поскольку существовавшие в Средние века тесные торговые связи китайских мусульман с арабским миром и государствами Центральной Азии в целом, а также проникновение в Китай культа Са’да ибн Абу Ваккаса в частности дают основания предположить более раннее распространение суфийских идей на территории Поднебесной.

Само обозначение «Гэдиму» отражает суть этого первоначального течения китайского ислама, история которого насчитывает более тысячи лет. Последователи этой школы призывают к чистоте веры и сохранению религии в ее исконном виде, в котором она сформировалась и развивалась на территории Поднебесной. Приверженцы «Гэдиму» выступают против каких-либо нововведений и «еретических» направлений, к которым они, в том числе, относят суфизм. Изначально формирование мусульманских общин Китая, существовавших обособленно от ханьского этноса, происходило вокруг мечетей, одновременно являвшихся как религиозными, так и экономическими и политическими центрами жизни китайских мусульман. Во главе мечетей стояли ахуны, руководившие делами общины. Подобное обстоятельство обусловило отсутствие единого центра и значительную самостоятельность хуэйских общин, существовавших и развивавшихся в разных городах Китая обособленно друг от друга. «Древний» характер этой школы, а также призывы к сохранению традиций и истоков веры обусловили склонность ее последователей к консерватизму [中国海洋大学. Ocean University of China (In Chinese)].

Однако, несмотря на это, сложно делать однозначные выводы относительно степени традиционализма представителей «Гэдиму», поскольку данное течение все же подверглось серьезному влиянию китайской культуры. Во времена

правления династии Мин (1368–1644 гг.) начался процесс активной интеграции мусульман в ханьское общество<sup>4</sup>, что, по крайней мере отчасти, представляло собой своеобразную реакцию на привилегированное положение, в котором находились мусульмане по отношению к ханьцам в период господства предшествующей монгольской династии Юань (1271–1368 гг.). Так, например, одними из важнейших и ключевых элементов общества являются обряды перехода. Вследствие же интенсификации взаимодействия мусульман-хуэйцев с ханьским этносом и его традициями в период правления династии Мин (1368 – 1644 гг.) последователи школы «Гэдиму» переняли обычай во время траура носить головные уборы, обувь и пояса белого цвета, что в целом присуще именно китайской культуре [丁明仁, 2003, р. 130]. Помимо этого, о влиянии ханьского большинства на общины «Гэдиму» свидетельствует архитектурный стиль китайских мечетей таких, как 怀圣寺 [huáishèng sì] в Гуанчжоу, мечеть на улице 牛街 [niújiē] в Пекине, 西安清真大寺 [xī'ān qīngzhēn dàsì] и др. Кроме того, в настоящее время некоторые китайские мечети в честь Праздника весны украшают традиционной китайской символикой, что также служит показателем воздействия ханьской культуры на идентичность народа хуэй.

Вторым направлением развития суннитского ислама в Китае стал суфизм<sup>5</sup>, наиболее активно распространявшийся в северо-западных областях Поднебесной в период правления династий Мин и Цин. Поскольку в Средние века Центральная Азия стала местом процветания суфийских братств, именно из этого региона мистическое учение активно проникало в Синьцзян, а также на территорию близлежащих провинций материкового Китая, таких как Ганьсу, Цинхай, Нинся и т. д.

Зачастую именно суфийские тарикаты относят к 新教 [xīnjiào] «новым учениям», противопоставляя их традиционной школе «Гэдиму»<sup>6</sup>. На данный момент в Китае представлены четыре братства 门宦 [ménhuàn]: хафийа, джахрийа, кубравийа и кадирийа [Guiping, 2012, р. 117].

Несмотря на то, что хафийа и джахрийа воспринимаются в Китае как два отдельных братства, все же оба тариката представляют собой ответвления центральноазиатской накшбандии, основателем которой является выдающийся мыслитель и поэт Мухаммад Баха ад-Дин Накшбанди ал-Бухари (ум. 1389 г.).

Появление хафийи на территории Поднебесной датируется XVI в., в связи с чем данное направление принято считать одним из наиболее ранних китайских тарикатов. К XVIII в. позиции этого братства в северо-западном Китае укрепились, была сформирована развитая и разветвленная система хафийских общин, складывавшихся вокруг ханак. В настоящее время существует несколько независимых и обособленных ответвлений внутри самой хафийи. Приверженцы

<sup>4</sup> До этого периода мусульманские общины отличались своей закрытостью и обособленностью.

<sup>5</sup> В китайской традиции суфийские тарикаты обозначают как 门宦 [ménhuàn].

<sup>6</sup> Однако порой сами суфийские братства подразделяют на 老教 [lǎojiào] и 新教 [xīnjiào] в зависимости от времени их проникновения на территорию Китая.



этого братства проживают в Синьцзяне, в Нинся-Хуэйском автономном районе, а также в таких провинциях, как Ганьсу, Цинхай и Юньнань [Dillon, 1999, pp. 115-121].

Одной из главных отличительных особенностей этого тариката является тихий зикр, что отражено в самом названии этой ветви накшбандии: слово خَفِيّ [ḥafīyūn] в переводе с арабского языка означает «тайный, скрытный». Кроме того, в отличие от некоторых других суфийских орденов в Китае, последователи хафийи, стремясь обеспечить процветание братства, были лояльны властям и старались выстроить доверительные отношения с китайской администрацией.

Второе ответвление накшбандии в Поднебесной представлено джахрийей. Этот тарикат впервые проник на территорию Китая в 1761 г., в связи с деятельностью Ма Минсиня, обучавшегося в Бухаре и Йемене, а затем перебравшегося в Ганьсу, где он и начал распространять данное учение. Как уже было упомянуто выше, поскольку в среде ученых до сих пор нет единого мнения по поводу того, какие течения китайского ислама следует относить к 老教 [lǎojiào], а какие – к 新教 [xīnjiào], порой зародившуюся в XVI в. хафийю определяют как «древнее учение», сопоставляя ее с джахрийей, возникшей лишь во второй половине XVIII в. [Герасимов, Пан, 2020, с. 41–42].

В отличие от приверженцев хафийи, последователи джахрийи придерживаются громкого зикра. Среди них также распространена практика коллективных танцев с обращенными к небу лицами. Кроме того, важную роль в обрядовых практиках джахрийи играют посещения могил уважаемых шейхов, при этом данный ритуал наделяется, в том числе, целительными свойствами. Поскольку в среде джахрийи большой популярностью пользовалась теория о восхождении силъсили (цепочки шейхов) к самому халифу Али, этот тарикат, глобально оставаясь в русле суннизма, все же приобрел некоторый шиитский окрас, что еще больше отдаляло его от хафийи [Герасимов, Пан, 2020, с. 41–42].

Чуть менее многочисленными в Китае являются известные во всем мире тарикаты кадирийа и кубравийа. Их последователи также проживают в северо-западных районах Поднебесной. Кроме того, некоторое число приверженцев этих братств можно встретить в таких южных провинциях, как Юньнань, Гуйчжоу и Гуандун. В отличие от ответвлений накшбандии, в которых поощряется активная мирская жизнь, члены кадирийи, например, делают больший акцент на аскетизме и личном духовном росте.

Помимо «Гэдиму» и суфийских братств, в Китае также существуют несколько салафитских течений ислама, обозначаемых, как 新兴教 [xīnxīngjiào] («развивающееся или новейшее учение»). К ним можно отнести китайскую школу «ихванов» 伊合瓦尼 [yīhéwǎní]<sup>7</sup>, основанную в XIX в. Ма Ванфу, изначально являвшимся членом суфийского ордена. В 1886 г. Ма Ванфу

---

<sup>7</sup> Название представляет собой транскрипцию арабского слова إِخْوَانٌ [Iḥwān] «братство». В начале XX в. на территории современной Саудовской Аравии было сформировано ваххабитское движение под аналогичным наименованием.

совершил хадж в Мекку, получив там соответствующее религиозное образование. Серьезное влияние на китайского деятеля оказали распространенные в Аравии идеи ваххабизма. После возвращения в Поднебесную в 1892 г. он обвинил все суфийские тарикаты в чрезмерном отходе от истинных норм и положений ислама и объявил о создании абсолютно новой для Китая доктрины «ихванов». Последователи Ма Ванфу осуждали как суфиев, так и представителей течения «Гэдиму» за излишнюю китаизацию и искажение первоначального ислама. Значительный упор в среде «ихванов» был сделан на доскональном изучении Корана и буквалистском следовании содержащимся в нем нормам. Главными центрами движения «ихванов» стали провинции Цинхай, Нинся, Ганьсу, Шаньдун и Хэбэй [丁明仁, 2003, p. 130-131].

Одной из наиболее поздних школ, появившихся в рамках ислама, исповедуемого представителями народности хуэй, является 西道堂 [xīdào táng], созданная в конце правления династии Цин мусульманским ученым Ма Циси (1857-1914 гг.), родившимся и выросшим в среде членов суфийского тариката хафийа. Последователи этого течения открыто заявляют о необходимости сочетать основополагающие принципы ислама («пять столпов веры») с китайским традиционным философским учением. Примечательно, что, согласно информации, содержащейся на официальном сайте ассоциации мусульман Китая, считается, что большинство описанных выше направлений ислама проникли на территорию Поднебесной извне: из различных регионов Арабского Востока или же из Центральной Азии. Течение же 西道堂 [xīdàotáng] выделяют как единственную исконно китайскую школу [中国伊斯兰教协会. The Islamic Association of China (In Chinese)].

В целом, подводя итог, следует еще раз отметить, что на материковом Китае существует большое количество разнообразных течений ислама. Их можно разделить на несколько основных групп. Первое направление, характеризующееся, как 老教 [lǎojiào] «древнее учение»<sup>8</sup>, представлено школой «Гэдиму». Вторая группа или же 新教 [xīnjiào] «новое учение» включает в себя четыре основных суфийских братства. Третье течение, возникшее в Китае лишь в конце XIX в. и зачастую обозначаемое, как 新兴教 [xīnxīngjiào] «развивающееся или новейшее учение», подразумевает движение «ихванов» и отделившиеся от него в дальнейшем школы со схожей идеологией. К четвертому и наиболее позднему течению можно отнести школу 西道堂 [xīdàotáng], проповедующую синкретизм исламских идей и китайских традиций.

---

<sup>8</sup> При этом сама концепция деления направлений «китайского» ислама на 老教 [lǎojiào] «древнее учение» и 新教 [xīnjiào] «новое учение» также требует дальнейшего более глубокого анализа с точки зрения влияния данной парадигмы на самосознание мусульман-хуэйцев.

## Список источников и литературы

Герасимов И. В., Пан Т. А. Формирование мусульманских общин в Китае и исламские святыни Иньчуани (Нинся-Хуэйский автономный район, КНР) // Вестник Челябинского государственного университета. № 9. 2020. С. 37-45.

Dillon, Michael. China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects. – Curzon Press, 1999. – 208 p.

Guiping Yang. Islamic Art in China. – China Intercontinental Press, 2012. – 173 p.

Hui Muslims in China / edited by Gui Rong, Hacer Zekiye Gönül, Zhang Xiaoyan. – Leuven University Press, 2016. – 200 p.

丁明仁。伊斯兰文化在中国。北京: 宗教文化出版社, 2003。 222 页。 [Dīng Míng rén Zhù. Islamic Culture in China. Beijing: Religious Culture Press, 2003. 222 c.] (In Chinese).

中国的伊斯兰教 // 中国伊斯兰教协会。 [Islam in China // The Islamic Association of China]. [URL]: <http://www.chinaislam.net.cn/cms/whyj/ysljk/201205/25-673.html> [derived: 05.03.2024] (In Chinese).

中国的穆斯林都是来自哪些教派? // 中国海洋大学。 [What sects do Chinese Muslims come from? // Ocean University of China]. [URL]: <https://tzb.ouc.edu.cn/2017/0921/c10586a79963/page.psp> [derived: 05.03.2024] (In Chinese).



## **РАЗДЕЛ IV**

# **ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА КОРЕИ**



### **Символика животных в поэзии эпохи Чосон (1392–1897): привычные образы непривычно**

Корейские литераторы эпохи Чосон (1392–1897) в своем творчестве активно обращались к китайской литературной традиции, что в целом характерно и для системы образности. Тем не менее, отказ от прямого следования традиции, нетипичное использование образов, наделение их дополнительной символикой — все это составляет существенную часть своеобразия корейской поэзии.

Прежде всего, следует отметить одну из важнейших особенностей корейской литературы — её двуязычие, оказавшее влияние на многие другие частные её характеристики. Издревле развивались отдельно аутентичная традиция литературы на родном языке и воспринятая из Китая литература на *ханмуне* (корейизированный вариант китайского литературного языка *вэньяня*). Поэтические тексты на корейском языке и на *ханмуне* обладают собственной спецификой, определяющейся исконной традицией.

В статье предлагается рассмотреть случаи использования образов животных на примере стихотворений эпохи Чосон в репрезентативном жанре на родном языке — 시조 *сичжо* и тексты на китайском языке, объединённые распространенным термином *ханси* 漢詩 한시, которые включают образцы разных китайских жанров<sup>2</sup>.

Также в отношении своеобразия корейской поэзии, как южнокорейскими учеными, так и отечественными исследователями особо выделяется период Позднего Чосон<sup>3</sup>, который в некоторых работах обозначается как 전환기<sup>4</sup>, *чонхванги* «переходный период». В этот период были заложены основы для дальнейшего перехода от традиционной литературы к современной. В период Позднего Чосон активно происходит процесс жанровых трансформаций, которые стали предпосылками для перехода к современной литературе [Гурьева 2012, с. 4].

Таким образом, в последние годы в науке отмечается, что в стихотворениях данного периода можно выделить различные тенденции, свидетельствующие о

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. ф. н., доцент СПбГУ Гурьева Анастасия Александровна.

<sup>2</sup> В истории корейской литературы их дифференциация, по всей видимости, не оказывает существенного влияния на специфику конкретных образов. В данной работе мы следуем традиции объединения поэтических текстов на *ханмуне* понятием *ханси*, поскольку мы занимаемся частным вопросом, не связанным с теорией китайских жанров.

<sup>3</sup> Ориентировочно XVIII–XIX вв.

<sup>4</sup> Термин введен литературоведом 조해숙 Чо Хэсук в её труде 전환기의 시가문학 Чонхвангие сигамунхак «Традиционная поэзия на родном языке переходного периода» (вып. 2022).

жанровых изменениях. Так, например, изменяется подход к отдельным темам, изображение конкретных образов, а также использование художественных приемов. Специалист по поэзии Позднего Чосон, А. А. Гурьева, выделяет, в частности, следующие причины, которые привели к таким изменениям: а) рост грамотности населения; б) расширение читательского круга (образы должны были стать более понятны для простого читателя); в) активное распространение в период с XVIII в. по XIX в. анонимной поэзии на родном языке, принадлежащей преимущественно кисти выходцев из простых слоев населения; г) развитие женской поэзии на любовную тему [Гурьева 2022, с. 18].

В поэзии эпохи Чосон можно обнаружить существенное разнообразие анималистических образов. При рассмотрении образов животных нами было отмечено, что они активно включены в традиционные поэтические тексты различной тематики. Таким образом, нам кажется логичным сделать предположение об их активной включенности в тенденции литературных изменений периода Позднего Чосон. Действительно, предварительное знакомство с текстами периода Позднего Чосон позволяет сделать вывод о том, что символика образов животных становится частью тенденций, связанных с развитием литературной традиции.

Таким образом, в данной статье предполагается рассмотреть, какие тенденции и как именно проявились в использовании анималистических образов этого периода, и что они могут сообщить о его специфике. Примером для рассмотрения послужат тексты в переводе на русский язык, выполненные автором. Источником оригинальных текстов послужили сборники «Старые стихи Кореи» [Ким Хибо 2002] и «Словарь литературы *сичжо*» [Чон Бёнук 1975].

В статье будут рассмотрены случаи использования таких образов как сверчок и цикада.

**Сверчок.** Инсектарная символика в корейской поэзии эпохи Чосон не так распространена, как, например, символика птиц и животных. Однако это не значит, что насекомые представляют меньший интерес для исследователей.

В большинстве случаев образ сверчка связан с представлениями о ночном одиночестве человека, а в женской поэзии - о разлуке с любимым [Пак Соки 1992, т.1, с. 81]. Также можно отметить, что в основном сверчок выступает именно как звуковой образ - его стрекот вторит тоске человека, подчеркивая его одиночество.

Такая символика находит подтверждение в жизни - поскольку сверчки в доме стрекочут только в привычной для них обстановке - без посторонних звуков или запахов, а с появлением незнакомцев замолкают, их часто заводили в качестве сторожевых собак. Также сверчок менее прихотлив чем сторожевой пес, следовательно, и траты на его содержание были ниже<sup>5</sup>. Такая информация может

---

<sup>5</sup> Благодарим за столь полезный комментарий к. и. н., доц. кафедры китайской филологии СПбГУ Н. А. Сомкину, специалиста по зооморфным символам Китая.



служить подтверждением одиночеству лирической героини, ведь если бы её возлюбленный находился рядом с ней, сверчок бы не стрекотал.

Однако в стихотворении, которое мы рассмотрим, отсутствует образ сверчка в традиционном его использовании. При этом поэт Пак Хёгван (1803 -?) обращается к приему иносказания, характерному для любовных стихотворений данного периода.

님 그린 想思夢이 蟋蟀의 녀이 되야  
秋夜長 기쁜 밤에 님의 房에 드렀다가  
날 닛고 기피 든 잠을 깨와 불싸 하노라

Думая о милом во сне, –  
Обернуться бы сверчком!  
В комнату к милому проникнув  
Глубокой длинной осенней ночью,  
Разбудить бы его, –  
Чтобы меня увидел!

Приведенное *сичжо* является одним из поздних текстов эпохи Чосон на родном языке. В нем присутствуют типовые характеристики образа сверчка: женщина, думающая о милом, ночное время суток, осенняя пора. Однако сверчок здесь не выступает в качестве звукового образа: женщина желает обернуться сверчком, чтобы пробраться к милому в комнату и повидаться с ним. Сам по себе прием, когда лирический герой или героиня предполагает некую трансформацию ради встречи с милым частотный. Лейтмотив, когда героиня желает обернуться животным или светилом, что позволит ей приблизиться к милому, можно отметить в разных текстах, относящихся как к Раннему, так и Позднему Чосон. В качестве примера можно привести строку из поэмы Чон Чхоля (1536–1594), «Продолжаю думать о милом» (на кор. 속미인곡 *Сок миин-гук*) в переводе А. Л. Жовтиса:

О, если б мне скорее умереть  
И вновь родиться бабочкою пестрой!

В рассматриваемом нами *сичжо* Пак Хёгвана сверчок лишен связи со звуком, актуализируется его возможность оказаться ночью в пространстве комнаты. Отметим также, что и упоминание в связи с мужчиной не вполне типично для корейской литературной традиции. Это объясняется тем, что традиционно пространство мужчины — вне дома, в то время как пространство внутри дома, в том числе комната, как правило ассоциировалось с женщиной. Примером соотнесенности женщины с замкнутым пространством может служить распространенное в текстах корейской поэзии на родном языке устойчивое выражение «пустая комната, в которой я сплю в одиночестве» 獨宿

空房 *токсук конбан* — один из символов тоски женщины в разлуке с возлюбленным.

Также в данном стихотворении мы видим, что женщина предстает как более активное начало, нежели мужчина. Она пользуется или, по крайней мере, думает о способе, который поможет преодолеть присущую ей «традиционную статичность» — прежде неотъемлемое качество женского персонажа в поэзии. А. А. Гурьева предполагает, что часто встречающийся мотив, когда героиня обращается к птице-вестнику, способной связать ее с возлюбленным, служили способом преодоления такой статичности [Гурьева 2021, с. 213]. В архаичном слое восточноазиатской, в частности, корейской культуры статика и динамика относятся к основным характеристикам женщины и мужчины. Также в соответствии с древнекитайскими мифологическими представлениями женское начало *инь* связано с темным, замкнутым пространством и статичностью. Таким образом, в данном стихотворении мы видим нетипичный для литературной традиции образ женщины, характеризующийся динамичностью. К тому же образ сверчка служит способом преодоления её традиционной статичности.

Далее рассмотрим еще один текст *сичжо*, в котором фигурирует нестандартный образ сверчка. В данном тексте неизвестного автора он имеет типичные для этого образа характеристики, которые были рассмотрены выше: звук, одиночество женщины и ночное время суток, тем не менее выступает в несвойственном для себя виде:

꺽도리 더 꺽도리 어엿브다 더 꺽도리  
어인 꺽도리 디난 달 새난 밤에 긴 소리 저른 소리 節節이 슬혼 소리 제 혼  
자 우러 네어 紗窓 여윈 잠을 살드리 끼오난고야  
두어라 제 비록 微物이나 無人洞房의 내 뜰 알리는 더뿐인가 하노라

Эй, сверчок, ты сверчок,  
Жалкий ты сверчок!

Режущее мою душу прошлой ночью, когда стало светать, протяжное пение сверчка,  
короткое пение сверчка, каждый звук этого пения проникнут печалью,

Разбудил своим стрёкотом меня спящую за занавесью.

*Туора!*<sup>6</sup> И неужели ты, ничтожная тварь, единственный,

Кто может понять то, что я чувствую, находясь в комнате, в которой я одинока?

В стихотворении сверчок своим стрекотом усиливает горестные переживания лирической героини: из-за него она просыпается, его крики причиняют её душе боль – и это соответствует тому, что в литературе сверчок традиционно символизировал ночное одиночество лирической героини. Однако, неизвестный автор показывает, что только сверчок, он единственный понимает чувства женщины. Этот момент заслуживает особого внимания. А. А. Гурьева показывает, что традиционно в любовной поэзии образ мужчины и образ

---

<sup>6</sup> Одно из распространенных в *сичжо* восклицаний, которые в российской переводческой традиции принято оставлять без перевода.

женщины характеризовались разным восприятием пространства. [Гурьева 2012, с. 11] Как правило, в стихотворениях на любовную тему, написанных от лица мужчины, пространство было наполнено образами, разделяющими его чувства: птицы и цветы плакали вместе с ним, вторя его чувствам. Для лирической героини все было наоборот: все вокруг было против неё, в том числе и образы животных. Например, петух, прокричав на рассвете, обрывал ее ночное свидание с милым [Там же]. Однако в данном случае читатель может отметить, что сверчок вторит ее чувствам. Вместе с тем, корейские ученые предлагают следующую трактовку данному стихотворению: только сверчок, находясь в комнате, сообщает как ему тяжело и одиноко [Ким Хибо 2002, с. 346]. Такая трактовка позволяет нам увидеть еще более выраженную параллель между ним и лирической героиней: сверчок, сообщает о своих чувствах стрекотом, и эти чувства соответствуют чувствам одинокой женщины.

Таким образом, на примере двух рассмотренных текстов мы видим, что образ сверчка становится частью тенденций, связанных с развитием литературной традиции в период Позднего Чосон и приобретает новые, ранее неприсущие образу оттенки.

**Цикада.** Традиционно образ цикады, в текстах как на китайском, так и на корейском языке, всегда выступает как звуковой образ. Цикада в стихотворении может также выступать как временной образ, символизируя скорое наступление весны и как образ, сопутствующий ситуации разлуки и пребывания в одиночестве [Пак Сокки 1992, т.1, с. 265]. Например, как в стихотворении поэта Ли Сунпхилия, жившего в XVIII в.:

西風江水一蟬秋  
百感浮生易白頭  
海岸忽聞人語響  
清心樓下有歸舟

У реки под дуновеньем западного ветра осенью, —  
когда поют цикады.  
Испытывая сто печалей эфемерной (мимолетной) жизни, —  
я поседел.  
На берегу морском вдруг слышу —  
голоса людей.  
Под Павильоном чистых помыслов —  
плывет назад лодка.

В стихотворении на родном языке ниже цикада также выступает как звуковой образ. Однако в нем образ цикады представлен с использованием приема аллитерации.

매아미 맵다 울고 쓰르라미 쓰다 우니  
산채를 맵다는가 薄酒를 쓰다는가  
우리는 초야에 묻혔으니 맵고 쓴 줄 몰내라

Цикады - *мэами* плачут, мол, *мэпта* - остро,  
Цикады - *ссырырами* жалуются: *ссыда* - горько.  
Остры ли для них дикие травы,  
Горько ли вино?  
Мы похоронили себя в травах –  
И не знаем, что остро, а что горько!

Примечательным в этом тексте является то, что в нем используется два разных слова для обозначения цикады, что придает стихотворению особую звуковую выразительность. В первом случае название цикад *мэами* 매테아미 соотносится с тем, что они говорят — *мэпта* 맵다 (остро), во втором цикады-*ссырырами* 쓰르라미 соотносятся с определением *ссыда* 쓰다 (горько). В первом и во втором случае повторяются первые слоги в названии цикады и в их пении, таким образом создается звуковой символизм, который проходит через весь текст: в последующих строках повторяются прилагательные *мэпта* и *ссыда*. Звуковые приемы можно повстречать и в других текстах аналогичного периода.

Содержание стихотворения соответствует значению образа цикады, приведенному в «Словаре символов корейской культуры»: пение цикад сравнивается с «некими бесполезными речами» [Пак Сокки 1992, т.1, с. 265]. Темой же самого стихотворения является тема ухода на лоно природы. «Мы похоронили себя в травах и не знаем, что остро, а что горько» 우리는 초야에 묻혔으니 맵고 쓴 줄 몰내라 *уринын чхояе мучхёссыни мэпко ссын чуль моннэра* — тех, кто оставил должности, уже не заботят дела суетного мира. Один из символов мудрости отшельника — умение оценить истинный вкус пресности — отсутствия вкуса [Жданова 1998, с. 7]. Возможно, именно поэтому пение цикад об остром и горьком является «пустыми речами», что соответствует принятой символике. К тому же сам прием аллитерации соответствует тенденции в поэзии на родном языке конца эпохи Чосон использовать звукоподражания, но при этом связь со звуком может объясняться также традиционной связью образа цикад со звуком.

Таким образом, мы рассмотрели несколько случаев своеобразного введения корейскими авторами животных в свои стихотворения. Корейские поэты не чуждались вносить в тексты нетрадиционные для восточноазиатской литературной традиции элементы и приемы, использовать образы своеобразно и наделять их дополнительной символикой. Также на примере образов животных мы отметили некоторые тенденции, существовавшие в поэзии на родном языке Позднего Чосон. На примере образа цикады мы рассмотрели один из приемов художественного языка произведений данного периода — аллитерацию. Образ сверчка продемонстрировал нам нетрадиционный образ женщины в поэтических текстах на родном языке.

Так, мы отмечаем, что образы животных, будучи активно включенными в систему образности традиционных текстов, сопряжены и с изменениями, происходившими в период Позднего Чосон. На их примере мы можем

рассмотреть новый образ женщины, характеризующийся динамичностью. Новому образу женщины свойственно и другое, отличное от традиционного, восприятие пространства. Также образы животных демонстрируют случаи использования художественных приемов, несвойственных традиции классических поэтических текстов. Перечисленные особенности представляют лишь часть тенденций, но тенденций весьма характерных и важных для развития литературы в период Позднего Чосона.

### Список использованных источников и литературы

Гурьева А. А. Антология традиционной корейской поэзии «Намхун тхэпхён-га (Песни великого спокойствия при южном ветре)» (по ксилографу из коллекции института восточных рукописей РАН): автореферат дисс. ... канд. фил. наук. С.-Петерб. гос. ун-т, Санкт-Петербург, 2012. — 28 с.

Гурьева А. А. Новый образ женщины в корейской поэзии на родном языке XVIII–XIX веков как элемент переходного этапа к современной литературе // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2021. Вып. 10. С. 206–223.

Гурьева А. А. Трансформация общества в Корее XVIII–XIX веков. В зеркале книжной культуры // Модернизация Кореи: политика, экономика, общество, культура. Санкт-Петербург: ВЦИОМ, 2022, С. 18–35.

Ким Хибо 김희보. Хангук-ый есси 한국의 옛시 (Старые стихи Кореи) / ред. Квак Чонсик 곽종식 [и др.]. Сеул 서울: Тосо чхульпхан карам кихвек 도서출판 가람기획, 2002. 624 с. (на кор. яз.).

Чон Бёнук 정병욱. 時調文學事典 시조 문학사전 Сичжо мунхак сачжон (Словарь литературы *сичжо*) / Сеул, 1962. 624 с. (на кор. яз.).

韓國文化 상징 사전 Хангук мунхва санчжин сачжон (Словарь символов корейской культуры) / ред. Пак Сокки 박석기 [и др.]. Сеул 서울: Dong-A Publishing & Printing Co., 1992. Т. 1. 671 с.; Т. 2. 775 с. (на кор. яз.).

Guryeva A. A. Korean Vernacular Love Poetry in the 18th and 19th Centuries: "Male" and "Female" Poems // St. Petersburg Annual of Asian and African Studies. Vol. 1. Saint Petersburg, 2012. pp. 129–145.

**Учебные пособия по корейскому языку рубежа XIX–XX вв.  
в библиотечных фондах Санкт-Петербурга: попытка систематизации**

Формирование и динамичное развитие отечественного корееведения как комплекса наук об истории, литературе и духовной жизни корейского народа получили мощный толчок начиная со второй половины XIX в. в связи с развитием отношений между Россией и Кореей как на государственном, так и на бытовом уровнях. Данное обстоятельство послужило поводом для начала систематического преподавания и изучения корейского языка в нашей стране. Впрочем, вплоть до настоящего времени сведения об изучении корейского языка на начальном этапе корееведения во многом носят фрагментарный характер. Чтобы в некоторой степени восполнить имеющиеся лакуны, необходимо обратиться к учебным материалам по корейскому языку из двух библиотечных фондов Санкт-Петербурга, каковыми являются Восточный отдел Научной библиотеки СПбГУ и библиотека ИВР РАН.

Для того чтобы понимать, что собой представляют учебные пособия и какие особенности отличают одну коллекцию от другой, следует рассмотреть эти два фонда в отдельности.

Прежде всего обратимся к собранию Научной библиотеки СПбГУ. Впервые об этом фонде стало известно в последние десятилетия XX в., когда благодаря китаисту Б. Л. Рифтину ведущий отечественный ученый-кореевед А. Ф. Троцевич стала изучать корейские книги [Троцевич 2007, с. 12]. В числе обнаруженных книг оказались и учебные пособия, впервые представленные научному сообществу в то время [Троцевич 1990, с. 84]. Вопрос о важности учебных пособий, практически не становившихся объектом тщательного изучения, был также сформулирован А. Ф. Троцевич [Троцевич 2000, с. 62]. В 2008 году А. Ф. Троцевич и ее ученицей А. А. Гурьевой было подготовлено и издано подробное описание университетской коллекции корейских рукописей, ксилографов и старопечатных книг (в том числе и учебных пособий).

Отметим, что рубеж XIX–XX вв., а именно 1897 год [Vasilyev, Rachkov 1997, с. 6]), ознаменовался началом преподавания корейского языка в Императорском Санкт-Петербургском университете. На тот момент учебники по изучению данного языка еще не были разработаны. По этой причине первые преподаватели курса корейского языка использовали в качестве учебных материалов оригинальные тексты. Вероятно, выбор в пользу конкретных текстов делался из-за их содержания — они ставили своей целью дать базовые представления о мироустройстве или обучить языку одного из окружающих Корейский

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — доцент кафедры корееведения СПбГУ, к. ф. н. А. А. Гурьева.

полуостров государств (как правило, китайскому языку). Часть текстов имела совершенно другую направленность: это тексты, изначальная функция которых никоим образом не была связана с обучением. Свидетельством тому, что именно на этих книгах строилось обучение корейскому языку в Университете, служит количество экземпляров пособий (в среднем по 9–10 в соответствии с числом студентов [Троцевич 2007, с. 9]), а также оставленные на их страницах маргиналии. В общей сложности число подобных учебных материалов составляет шесть наименований [там же].

В упомянутом описании среди прочих наличествует группа под заголовком «учебные пособия», в которую отнесены книги, насчитывающие тридцать наименований. В эту группу входят сочинения, скомпилированные с целью привить корейцам знания об окружающем мире, истории и географии своей страны, правила поведения (этикет) и обучить китайскому языку. Некоторые из шести отмеченных выше сочинений относятся к этой категории.

Маргиналии служат ценным материалом в понимании того, как первых студентов учили корейскому языку, на что обращали внимание в первую очередь и какие аспекты языка выделяли и отмечали преподаватели. Здесь необходимо сделать оговорку. Конечно, мы понимаем, что отсутствие маргиналий в сочинениях не является однозначным указанием на то, что они не использовались в учебном процессе. Тем не менее, наша задача сводится к тому, чтобы на примере имеющихся помет дать характеристику раннего этапа корееведения в Университете в контексте изучения корейского языка и по возможности реконструировать процесс изучения корейского языка его первыми слушателями.

Мы внимательно просмотрели все учебные пособия и выделили пять сочинений, на страницах которых отчетливо обнаруживаются разного рода пометы. При более детальном рассмотрении мы нашли достаточно оснований полагать, что маргиналии в двух письменных памятниках (которые являли собой параллельные тексты, записанные в два столбца на китайском и корейском языках) никак не отражают процесс изучения корейского языка. Во-первых, пометы связаны только с обозначением иероглифами порядкового номера текста и произносительной стороной китайского знака: текст испещрен обозначениями тонов, приписанными справа или слева от каждого иероглифа. Более того, они сделаны тушью красного или красно-оранжевого цвета, имевшей распространение в Корее. Можно сделать вывод, что эти пометы оставили корейцы, знакомые с китайским языком, а не российские студенты, первоочередной целью которых было изучение корейского языка.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы сосредоточили внимание исключительно на трех учебных пособиях. В их число вошли «Тысячесловие» (千字文; 천자문; *Чхон ча мун*) (Кор. 13 [Хул. 1852]), «Нефритовые таблички всех рифм» (全韻玉篇; 전운옥편; *Чонун окпхён*) (Кор. 14 [Хул. 1851]) и «История Кореи» (朝鮮歷史; 조선역사; *Чосон ёкса*) (Кор. 3 [Хул. 1850]). Подчеркнем, что

учебный текст «Тысячесловие» и учебник для корейских школьников «История Кореи» изобилуют разными маргиналиями, тогда как наименьшее число помет обнаруживается в «Нефритовых табличках всех рифм», что напрямую вызвано сложным содержанием и устройством словаря — явления, характерные для словарей, организованных по ключевому принципу. Иначе говоря, «критическую массу» составляют маргиналии, оставленные на страницах «Тысячесловия» и «Истории Кореи».

Сами по себе маргиналии крайне разрозненны и их характер неординарен в связи со структурными особенностями отдельно взятого памятника, что, впрочем, не препятствует составлению целостной картины того, как изучался корейский язык в соответствующий период. Представляется возможным сделать несколько основных выводов, полученных в ходе анализа маргиналий:

- 1) В большинстве своем пометы концентрируются на первых листах сочинений. Однако едва ли найдется строчка, которая была бы лишена записей. Это напрямую свидетельствует о скрупулезности студентов и темпах, в которых осуществлялось освоение и преподавание корейского языка, когда, по сути, не было или было мало сводной информации по корейскому языку.
- 2) В подавляющем большинстве случаев мы можем отождествить, кому — корейцу или российскому подданному — принадлежит та или иная маргиналия. Подтверждением подобному утверждению служит характер маргиналий и даже письменные принадлежности, представленные карандашом, химическим карандашом и тушью. С помощью поиска в сети Интернет можно обнаружить сведения о том, что в повседневной жизни жителей корейского государства на рубеже XIX–XX вв. еще не было ни графитного карандаша, ни уж тем более его химического аналога.
- 3) Как уже было сформулировано, маргиналии представляют собой источник ценных знаний. Во-первых, они несут информацию о том, чьему перу / кисти они принадлежат. Во-вторых, что самое принципиальное, по характеру маргиналий возможно проследить эволюцию изменения норм корейского языка в конце позапрошлого-начале прошлого веков и восстановить специфику аудиторного обучения корейскому языку в Университете в то время. В общей сложности мы выделяем четыре основные группы маргиналий, и к ним мы приведем наиболее показательные примеры. Выглядят эти группы следующим образом:

#### *I. Способы фиксации звуков корейского языка (фонетика).*

Датировка составления конкретного сочинения и момент, когда это сочинение попало в руки российского студента в конце позапрошлого века, разделяет определенный временной отрезок. Изменение норм языка как живой и подвижной системы кажется вполне обыкновенным явлением. В этой категории



значительное внимание уделено способам фиксации аффрикат (не в составе грамматических показателей):

Во второй строке листа 1а «Тысячесловия» под иероглифом 宙 (кор. ㅈу<sup>2</sup>, дом) есть его корейское чтение ㅈю, однако справа обнаруживается карандашное исправление ㅈю.

## II. Исправление форм корейских слов с точки зрения словоизменения (морфология).

Выделение второй группы обусловлено теми же причинами, что и первой, и вобрала она в себя примеры из учебника «История Кореи» — учебника, который можно назвать образцом сочинения, демонстрирующего использование грамматических показателей в записи корейской азбукой. Преимущественно исправления или пометы относятся к изменениям падежных форм и форм предикатива:

В третьей строчке листа 1а форма служебного глагола ㅎ · ㄷ хада «делать» претерпела изменения: поверх слога -ㄷ ни (деепричастие предпосылки [Рамстедт, с. 125]) в форме ㅎ · ㄷ хани написан слог -ㄱ ko (форма деепричастия со значением одновременности или равноценности [там же]). Возможно, студент оставил на полях запись со слов преподавателя, употребление каких форм этого глагола возможно в разных случаях.

## III. Маргиналии, связанные с прописью знаков.

На страницах обоих учебных пособий особое внимание привлекают прописи знаков корейского и китайского языков. Можно допустить, что обучающийся видел потребность в том, чтобы дополнительно потренировать написание иностранных знаков.

## IV. Уникальные случаи, или бессистемные маргиналии.

Эта группа имеет локальный характер, но представляет не меньший интерес для исследователя и важна для понимания особенностей изучения корейского языка российскими студентами:

В тексте «Тысячесловия» встречается иероглиф 劍 (кор. 검 ком, меч). Рядом с иероглифом записана цифра 18 и ключ «нож». Учитывая ключевую систему китайского языка, мы предположили, что цифра соответствует ключу 刀 «нож»,

---

<sup>2</sup> В скобках приведен вариант слова в соответствии с нормами современного корейского языка.

из которого состоит иероглиф. По всей видимости, китайский язык помогал в изучении корейского языка.

В связи с разрозненностью учебных пособий можно сделать общий вывод, что изучали язык в первую очередь на разных типах текстов. Содержание уходило на второй план. Упор делался на фонетике, графике и осмыслении базовой грамматики корейского языка.

Со временем учителя начали подключать разработанные или постепенно разрабатываемые учебные материалы, составленные на русском языке и снабженные объяснениями и комментариями. Такие учебные пособия хранятся в библиотеке ИВР РАН. В рукописном отделе ИВР РАН хранится большая коллекция корейских старопечатных книг, среди которых также выделяется категория «учебные пособия» [Троцевич, Гурьева 2009]. Тем не менее, мы намеренно не обращались к ним в ходе исследования, так как, насколько нам известно, эти книги не использовались в учебном процессе так, как пособия из университетской коллекции<sup>3</sup>.

Работа с систематическим каталогом библиотеки позволила выявить список интересующих нас учебных материалов, составленных в обозначенный в названии темы период. Кроме того, были выделены учебные пособия по корейскому языку на европейских языках, однако их роль в образовательном процессе в России также остается под вопросом, поэтому они не были включены в итоговый список учебных пособий. В составленном списке сохранено оригинальное правописание наименований текстов и имена их авторов в соответствии с библиотечным каталогом:

1. Вебер К. И. О корейском языкѣ и корейском чтеніи китайскихъ іероглифов. СПб., тип. Имп. Ак. Наукъ. 1907. 17,5 с. 34 см.
2. Ким Пен-Ок. Корейские тексты. Составил Кимъ Пень-Окъ. Преподаватель при Импер. СПб. ун-тѣ. СПб., лит. А. Иконникова [1898], 62 с. 20 см.
3. Ким Пен-Ок. Пособіе къ изученію корейскаго языка. Лекціи составленныя Кимъ Пень-Окомъ. Преподавателемъ при императорскомъ СПб. ун-тѣ фак. вост. яз. Излож. студентомъ Л. Бродянскимъ. СПб., лит. А. Иконникова, 1899. 48 с. 30 см.
4. Корейская азбука. (Афтографъ корейца, обучающагося въ миссіонерской школѣ). Издалъ Василій Пр. Пьянковъ. СПб. тип. Р. Голике, 1874. 2 табл. 21 см. (Въ пользу Корейскихъ школъ Южно-Уссурійскаго края).
5. Подставин Г. В. Собрание образцовъ современного корейскаго официалнаго стиля. ч. 1. Составлено и. д. проф. Г. В. Подставинымъ. Владивостокъ, тип. Вост. инст. 1908. 1 т. 31 см. 4.1. Корейскій текстъ. Вып. 1. Правительственная газета. [72] с.

---

<sup>3</sup> Мы благодарим старшего научного сотрудника ИВР РАН, к. и. н. Ю. В. Болтач за ценные комментарии, которые обязательно будут учтены в дальнейшей работе.

6. Ящинскій Г. Разборъ японскаго самоучителя корейскаго языка «Цюсенго докугагу». Вып. 1 Составленъ студентом кор.-кит. отд. Восточнаго института Г. Ящинскимъ по лекціямъ исп. долж. проф. Г. В. Подставина. Владивостокъ, типо-лит. при Вост. инст. 1908. [2], 32, 128 с. 24 см. [4], 31, 108 с.
7. Развѣдчику въ Корей (Русско-корейскій словарь). СПб., военн. тип. 1904. 84, [1] с. 12x15 с.
8. Русско-корейскіе разговоры. Изд. правосл. мисс. о-ва. Казань, тип. В. М. Ключникова, 1904 XX, 76 с. 17 см.
9. Кузьмин Н. Элементарное пособіе къ изученію Корейскаго языка съ грамматическими правилами и фразами для упражненій. Н. Кузьминъ. Бывшій инструкторъ корейскихъ войскъ. 4.1-2. Хабаровскъ, 1900. (Печатано по распоряженію Главнаго Начальника Приамурскаго края Тип. Штаба Приамурск. военн. округа. 15 июля 1900 года). 2 ч. в 1 перепл. 25 см. ч. 1 [10], III, [1] с. ч. 2 [2], 128 с.
10. Корейская грамматика. Перевод д. профессора Восточнаго института Г. Подставина [б. п., без года]. 104 с. 31 см. На обл.: Grammaire coréenne par les missionnaires de Corée de la Société des missions étrangères de Paris.
11. Слова и выраженія къ русско-корейскимъ разговорамъ. Изд. правосл. миссіон. о-ва. Казань, тип. В. М. Ключникова, 1904. XXXV, 41 с. 17 см.<sup>4</sup>

Одна из целей данной статьи — это извлечь информацию из выходных данных. Выходные данные предоставляют основные сведения о книге, анализ которых позволяет дать общую характеристику коллекции:

### *I. Дата издания.*

Самое раннее учебное пособие по корейскому языку датируется 1874 г. — это «Корейская азбука», изданная В. С. Пьянковым. Такие учебные пособия, как «Собрание образцов современного корейского официального стиля» Г. В. Подставина и «Разбор японскаго самоучителя по корейском языку» Г. Ящинскаго, являются примерами наиболее поздних изданий учебных пособий Царской России. Явственно видно, что с течением времени увеличились объемы пособий.

### *II. Название учебных пособий.*

Эта категория тесно связана и согласуется с категорией года издания. Причиной тому служит тот факт, что со временем требования к предоставляемым материалам повысились в том смысле, что слушателям курса

---

<sup>4</sup> Далее для удобства восприятия мы намеренно отойдем от дореформенной орфографии и будем придерживаться современных норм русского языка для передачи названий сочинений.

по корейскому языку не хватало знаний алфавита для комплексного изучения языка.

### *III. Типологический класс учебных материалов.*

Типологический класс учебных материалов охватывает огромный спектр учебных пособий начиная с азбуки и заканчивая оригинальными текстами и разговорами, книгами со словами и выражениями, пособиями по грамматике.

### *IV. Место издания.*

География печати и издания учебных пособий велика. Это – Санкт-Петербург, Казань, Владивосток и Хабаровск. Мы видим, что это города, в которых развивалось российское корееведение. Скорее всего, в Санкт-Петербург попали наиболее репрезентативные тексты учебных пособий по корейскому языку.

### *V. Личность составителя.*

Составитель — это отдельная личность со своей сферой интересов и родом деятельности. От этого зависит цель составления учебных пособий и «целевая аудитория», для которой предназначались книги. Среди авторов учебных пособий есть преподаватели, студенты, священник, бывший военный инструктор и дипломат. Так, например, преподаватели и студенты стремились систематизировать имеющиеся знания с упором на доступность и наглядность, тогда как дипломат и военный инструктор обращались к темам узкоспециализированного характера.

Хотя мы не обращались к анализу содержания (что должно стать темой отдельного исследования), выяснилась достаточно естественная закономерность, что с течением времени, по мере того как накапливался теоретический материал и материал практической направленности, содержание учебных пособий становилось более сложным. И если в ранних учебных материалах фигурируют главным образом сведения о корейском алфавите и особенностях артикуляции звуков корейского языка и их фиксации на письме, то уже в пособиях, изданных в начале XX в., диапазон изучаемых аспектов корейского языка становится заметно шире.

Мы изучали две коллекции отдельно друг от друга, но получили схожие промежуточные выводы относительно процесса изучения корейского языка на начальном этапе, который касался в первую очередь фонетики, правописания и базовой грамматики. Проанализировав оба собрания учебных пособий, мы попытались создать представление об этих книгах и проследить историю

изучения корейского языка в России на рубеже XIX–XX вв. без разбора содержания учебных пособий.

### **Список использованной литературы:**

Ёнпхиль [연필: Карандаш] // Электронный ресурс «Энциклопедия корейской культуры». URL: <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0036968> (дата обращения: 15.06.2022)

Рамстедт Г. Грамматика корейского языка / пер. с англ. и примеч. А. А. Холодовича. М., 1951. 232 с.

Троцевич А. Ф. Проблемы изучения корейских памятников, хранящихся в рукописных фондах Санкт-Петербургского университета и Института востоковедения РАН // Материалы конференции «Актуальные проблемы корееведения», посвященной 10-летию установления дипотношений между Россией и РК. СПб., 2000. С. 62–63.

Троцевич А. Ф. Собрание корейских рукописей и ксилографов в библиотеке Восточного факультета Ленинградского университета. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока // XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). 1988 г. Часть 1. М.: Наука — ГРВЛ, 1990. С. 84–86.

Троцевич А. Ф., Гурьева А. А. Описание письменных памятников корейской традиционной культуры. Выпуск I: Корейские памятники в фонде китайских ксилографов восточного отдела Научной Библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 300 с.

Троцевич А. Ф., Гурьева А. А. Описание письменных памятников корейской традиционной культуры. Выпуск II: Корейские письменные памятники в рукописном отделе Института восточных рукописей Российской академии наук. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. 424 с.

Vasilyev A. G., Rachkov G. E. On the History of Teaching and Researching the Korean Language at St. Petersburg University // 100 лет петербургскому корееведению. Материалы международной конференции, посвященной столетию корееведения в С.-Петербургском университете. 14–16 октября 1997 года. СПб., 1997. С. 6–8.

**Политическое насилие в романе южнокорейской писательницы  
Хан Ган (р. 1970) “Человеческие поступки”**

Роман южнокорейской писательницы Хан Ган (кор. 한강) “Человеческие поступки” (кор. “소년이 온다”, дословный перевод — “Идет мальчик”) был опубликован в 2014 г. Хан Ган может быть известна русскоязычному читателю романом “Вегетарианка”, изданном в 2007 г. и переведённом на русский язык в 2017 г. Роман “Человеческие поступки” был опубликован в 2014 г. Перевод обоих романов на русский язык выполнила Ли Санюн.

Роман “Человеческие поступки” основан на реальных событиях — народных протестах в южнокорейском городе Кванчжу в 1980 году, в корейском языке обычно обозначаемых как “движение за демократизацию” (кор. 광주 민주화 운동). Мирные акции протеста были жестоко подавлены правительством во главе с президентом Чон Духваном. В результате подавления восстания погибло как минимум 154 человека — в разных источниках называют разное число жертв, точное количество погибших и пропавших остаётся неизвестным [Курбанов 2018, с. 543–544]. Также в романе упоминаются восстание в Пусане и Масане — серий демонстраций 1979 года против режима президента Пак Чонхи. Отметим, что тема насилия во всех его проявлениях играет важную роль в литературном творчестве Хан Ган. Также нельзя не упомянуть, что писательница родилась в Кванчжу, и трагедия 1980 года имеет для неё особенное значение.

Роман рассказывает о судьбе нескольких человек в контексте истории подавления восстания — убитом мальчике, Тонхо, его матери, редакторе, пытающемся обойти цензуру в печати, студенте, оказавшимся в тюрьме после попыток возглавить восстание. Само по себе насилие как явление занимает центральную часть повествования: это описания допросов и сопровождающих их пыток, травмирующие воспоминания жертв, которые не смогли справиться с пережитым и вести нормальный образ жизни, воспоминания родных и близких о жертвах, убитых или пропавших во время восстаний. Главы романа выстроены не в хронологическом порядке, события прошлого, под которыми подразумеваются даты восстания — май 1980 года — перемежаются с последующими событиями, в которых жертвы и родственники жертв вспоминают о произошедшем. Роман имеет кольцевую структуру. Он начинается с главы, написанной от лица школьника Тонхо, помогающего регистрировать неопознанные трупы убитых военными людей, и заканчивается главой от лица его матери, вспоминающей своего погибшего сына. В романе

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — доцент кафедры корееведения СПбГУ, к. ф. н. И. В. Цой.

отсутствует точное описание момента смерти Тонхо — в первой главе он жив, в последней его хоронят.

Герои романа в какой-то степени представляют собой обобщенные, стандартизированные образы — молодая девушка, маленький мальчик, многодетная мать. Некоторым из них автор не дает имен, а стиль повествования меняется от главы к главе — так, в главах от лиц Тонхо и Пак Чондэ повествование идёт от первого лица, а в главе от лица безымянной жертвы по фамилии Лим — от второго. Автор описывает действия героев во время восстания, их попытки помочь другим людям или выказать свою гражданскую позицию, при этом читатель знает о героях крайне мало. Главным становится общечеловеческий образ, противопоставленный несущим разрушение и смерть образам военных. Насилие в “Человеческих поступках” обезличено. В романе практически отсутствует так называемый взгляд “другой стороны” — например, солдат, подавляющих протесты, нет указаний государственных должностей. Военные действуют как единая структура, их движения механизированы и будто воплощают такие выражения как “государственный аппарат” или “государственная машина”. Только почти в самом конце книги, в Эпиллоге, написанном от лица автора, звучат слова о том, что не все военные желали подчиняться приказам руководства - “Некоторые солдаты при общей команде стрелять целились выше головы жертвы, чтобы не убить”. Автор выделяет неподчиняющихся солдат из общей массы, показывая, что сопротивление режиму может начинаться с одного человека.

Хан Ган фокусирует внимание на явлении насилия со стороны государственного аппарата и представителей власти. Стоит заметить, что зачастую поднимаемая в художественных произведениях проблема физического или сексуализированного насилия рассматривается на частных примерах, в то время как в романе “Человеческие поступки” рассказывается о насилии как элементе глобальной системы. Наиболее показательными отличительными чертами описываемого насилия являются хаотичность и масштабность. Жертвами насилия становятся люди разного пола и возраста, что характеризует неразборчивую жестокость политической машины, и неопределённое количество убитых, раненых и пропавших людей. Особенно это подчёркивается во второй главе, написанной от лица уже мёртвого мальчика, наблюдающего за разложением собственного тела и тел других людей — показывая масштаб устроенной резни, автор использует такие характеристики как “эта высокая башня из трупов”. Кроме того, показателен эпизод, рассказывающий о работе с неопознанными телами, которые уносят в здание школы: так, помогающий регистрировать трупы Тонхо быстро сбивается со счета в количестве жертв.

Среди средств художественной выразительности, которыми пользуется Хан Ган, необходимо отметить натуралистичность описываемого насилия. При этом описания практически лишены эмоциональной окраски: герои думают и вспоминают о происходящем, констатируя это как факт: *“Вслед за третьей пощечиной прилетела четвёртая. Она ждала, когда рука мужчины поднимется*

*для замаха. Нет, ждала, пока рука мужчины замрет. Нет, она ничего не ждала. Просто принимала удары*” [Хан Ган 2020, с. 81].

Вопреки наиболее частому явлению — насилию, порождающему насилие - в “Человеческих поступках” противодействием насилию является ненасилие. Мирный характер протестов и отсутствие сопротивления никак не влияет на жестокость военных и следователей - так, например, в романе описываются пытки над ослабевшими от голода заключенными, а также участвовавшими в демонстрациях женщинами: *“Можно ли засвидетельствовать тот факт, что деревянная линейка длиной в тридцать сантиметров вонзалась в тебя до самой матки несколько раз?”* [Хан Ган 2020, с. 171]. Понятия абсолютной власти и насилия в романе становятся практически тождественными.

Риторический вопрос, красной нитью проходящий через всё произведение — как люди способны на подобные поступки в отношении других людей. Этот вопрос озвучивает уже мёртвый ребенок, Пак Чондэ: *“Почему ты убил меня? Почему ты убил сестру?”* [Хан Ган 2020, с. 53], задавая его своему неизвестному убийце. Своеобразный ответ на него дает сама Хан Ган в эпилоге, написанном от её лица: *“Когда я начала изучать материалы, самым сложным для понимания оказались убийства, совершенные много раз, причем, бесцельно, просто чтобы уничтожить человека. Его дополняют и другие слова: “Говорят, когда в 1979 году в Пусане и Масане были подавлены протестные выступления граждан, Чха Чжихоль, глава службы безопасности Пак Чонхи, сказал своему президенту: “В Камбодже убили больше двух миллионов. У нас нет причин не сделать то же самое”* [Хан Ган 2020, с. 212]. У этой жестокости нет причин, она возникает, как бы парадоксально это ни звучало, из-за возможности своего появления - человек, держащий в руках ружьё и знающий, что за выстрел он не будет наказан, осуществит этот выстрел. Личность человека, руководящего этим, не имеет значения. В главе “Зрачок ночи”, написанной от лица безымянной участницы протестов, есть слова: *“В октябре, когда внезапно убили президента Пак Чонхи, ты спросила саму себя: “Теперь, когда исчез тот, кто был наверху жестокого режима, они уже не смогут волочь по земле рыдающих полураздетых работниц фабрики?”* [Хан Ган 2020, с. 161]. Хан Ган не рассуждает на тему того, заложено ли насилие в природе человека, она рассказывает о том, как государство может поступать со своими гражданами. Человек с ружьём в “Человеческих поступках” олицетворяет собой общечеловеческую трагедию преступления над личностью — власть, которая дала этому человеку оружие.

### **Список литературы**

Курбанов С. О. История Кореи: с древности до начала XXI века. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2018. 744 с.  
Хан Ган. Человеческие поступки. М.: АСТ, 2020. 224 с.



## **Некоторые особенности тематики и образности южнокорейского поэта Мун Тхэчжуна (род. 1970) на примере одного стихотворения**

Современная южнокорейская поэзия привлекает внимание читателей по мере того, как по всему миру возрастает интерес к культуре Республики Корея. Однако в большинстве своем творчество современных поэтов остается малоизученным, в особенности, когда речь идет об авторах, начавших свой творческий путь на рубеже XX и XXI вв. К таким поэтам относится и поэт Мун Тхэчжун, чей творческий дебют в литературных кругах Южной Кореи состоялся в 1994 г.

В последнее десятилетие творчество Мун Тхэчжуна привлекает все большее внимание читателей в Республике Корея. Судя по тематике статей о поэте, читателей и исследователей прежде всего интересует необычный стиль писателя. К характерным чертам его стиля относят смешение в творчестве традиционного и нового, слог и новаторские трактовки привычных для традиционной корейской литературы образов [Юн Бёнхо 2021, с. 7–18]. Внимание также привлекает и тематика его творчества — в большинстве своих стихотворений Мун Тхэчжун сосредотачивается на темах смерти и увядания человека.

Одним из стихотворений, в котором достаточно ярко проявляется авторский стиль и характерные особенности лиризма Мун Тхэчжуна, является стихотворение «Дерево гинкго на заднем дворе храма Унмунса<sup>2</sup>» (운문사 뒤뜰 은행나무/Унмунса твйттыль ынхэннамму) [Мун Тхэчжун 2006, с. 40–41].

Для начала обратим внимание на название стихотворения. В нем автор задает два ключевых образа — дерево гинкго и храм Унмунса. Последний является местом действия, о котором вспоминает лирический герой. Также можно предположить, что образ буддийского храма<sup>3</sup>, который нередко встречается как в традиционной, так и в современной корейской поэзии, в стихотворении Мун Тхэчжуна использован не случайно. Традиционно храм в корейской поэзии ассоциируется с местом уединения и размышления [Троцевич 2004, с. 78, 88, 118, 180-181], коим он выступает и в рассматриваемом стихотворении.

Однако храм как таковой фигурирует только лишь в названии, задавая место действия, внимание же автора сосредотачивается на дереве гинкго. Гинкго —

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — доцент кафедры корееведения СПбГУ, к. ф. н. А. А. Гурьева.

<sup>2</sup> Храм Унмунса (운문사) — храм, расположенный в горах Унмунсан, уезд Чхондо, провинция Северная Кёнсан.

<sup>3</sup> На данный момент мы не останавливаемся на том, насколько этот образ раскрыт в стихотворении.

род листопадных голосеменных реликтовых растений класса гинкговых, живое ископаемое, которое с древних времен известно на Корейском полуострове.

Теперь обратимся к подстрочному переводу стихотворения. Сразу отметим важную характерную черту анализируемого текста. В каждом предложении поэт использует конструкцию -더라 (-тора), которая употребляется для того, чтобы показать, что автор рассказывает о том, что сам видел и чувствовал в прошлом<sup>4</sup> [Холодович 2014, с. 308]. Она показывает, что все, о чем повествует лирический герой — это его воспоминания, образы, которые он воспроизводит в своем разуме спустя какое-то время, анализируя их.

В первой строке поэт лексически обозначает место действия, указывая конкретные детали, такие, как географическое положение храма, расположение дерева. Он начинает с общего, переходя к частному, как бы постепенной сужая пространство (уезд — задний двор храма — дерево), то есть в какой-то степени «ставит точку на карте», указывая на конкретное дерево в конкретном месте.

비구니 스님들 사는 청도 운문사 뒤뜰 천년을 살았을 법한 은행나무 있더라  
*Помнится, в [уезде] Чхондо на заднем дворе буддийского храма Унмунса, где живут монахини, было дерево гинкго, которое, должно быть, прожило тысячу лет.*

Уже в этой строке начинает выстраиваться параллель «человек-растение», о которой подробнее будет сказано далее. Эта параллель задается за счет использования одного и того же слова «жить» в тексте. Монахини «живут» (살다/сальда) в храме, как и дерево, которое «прожило» (살았다/саратта) там много лет. Таким образом, пространство внутри храма в какой-то степени «оживает» — оно населено людьми, живо, как и дерево гинкго, за которым наблюдает лирический герой.

В следующих строках автор снабжает каждый элемент еще более мелкими деталями, такими как описания падения листьев, тени, в которой они собираются:

그들이 내려앉을 그늘자리에 노란 은행잎들이 쌓이고 있더라  
은행잎들이 지극히 느리게 느리게 내려 체 몸 그늘에 쌓이고 있더라  
*Помнится, желтые листья дерева гинкго скапливались в месте, куда опускалась тень.  
Помнится, листья дерева гинкго крайне медленно-медленно падали и собирались в тени, оставленной моим телом.*

Поэт вводит два новых образа — «тень» (그늘/кыныль) и «желтые листья дерева гинкго» (노란 은행잎들/норан ынхэнъиптыль). При этом тень как бы притягивает листья, заставляя собираться в определенном месте. Читатель узнает, как именно падают листья. Здесь автор использует три наречия подряд, чтобы выразить ощущение того, насколько медленно листья опадают (지극히 느리게 느리게/ чигыкхи ныриге ныриге). Более того, поэт работает и на звуковом уровне.

<sup>4</sup> Актуальность использования конструкции в приведенном значении в современном корейском языке подтверждается данными Национального института корейского языка.

В этих строках Мун Тхэчжун использует сочетания звуков «ныль\ныр», «ыль\ыр», таким образом соединяя слова в предложении и, возможно, таким образом подчеркивая плавность падения листьев. В оригинале данные строки звучат следующим образом:

(2) *Кыныри нэрёанчжыль кыныльчарие норан ынхэнъипттыри ссахиго иттора*

(3) *Ынхэнъипттыри чигыкхи ныриге ныриге нэрё че мом кыныре ссахиго иттора*

Также в этих строках подробное описание появляется у тени: читатель узнает, что она оставлена именно лирическим героем. И то, что листья падают именно на его тень, видится важной деталью для дальнейшего повествования.

В четвертой и пятой строках писатель даже добавляет к общему образу опадающих листьев звук, за счет повторения звука «чж», а также использования звуков «к» и «х»<sup>5</sup>, возможно, таким образом передавая шуршание, с которым падают листья:

오직 한 움직임  
나무는 잎들을 내려놓고 있더라  
*Помнится, лишь одним движением  
Дерево сбрасывало листья.*

Затем поэт начинает обратный переход — от частного к общему. Сначала внимание переходит с опадающих листьев на само дерево, а затем с дерева на вид рядом с ним (у его подножья):

흘러내린다는 것은 저런 것이더라 흘러내려도 저리 고와서  
나무가 황금사원 같더라 나무 아래가 황금연못 같더라  
황금빛 잉어 비늘이 물 속으로 떨어져 바닥에 쌓이고 있더라  
*Помнится, я подумал: «Так вот, что называется “соскальзывать вниз”!». И даже  
такое падение столь красиво,  
Что дерево было подобно золотому храму, а то, что у его подножья – было подобно  
золотому пруду.  
Помнится, чешуя золотого карпа упала в воду и скопилась на дне.*

Здесь поэт сравнивает дерево с «золотым храмом» (황금사원/хвангымсавон), используя традиционный для поэзии образ, соотносящий желтые листья с золотом. Точно так же тень, в которой собрались листья, сравнивается с «золотым прудом». Само дерево же становится золотым карпом, его листья — чешуей, земля у дерева — водой, а тень, оставленная телом лирического героя — дном. При этом весь образ преподносится не как сравнение, а как часть воспоминаний лирического героя о том, что он видел.

В этих строках автор ставит в параллель окружающую действительность и конкретное дерево, возможно таким образом показывая цикличность мира — не

---

<sup>5</sup> (4) *Очжик хан умчжигим.*

только дерево гинкго, но и все вокруг как бы подчиняется движению природного цикла.

Далее автор осуществляет еще один переход — от описания того, что видит лирический герой, к его переживаниям. Причем этот переход в обратном порядке повторяет переход от шуршащих при падении листьев к образу более общего характера:

이 세상 떠날 때 저렇게 숨결이 빠져 나갔으면 싶더라  
바람타지 않고 죽어도 뒤가 순결하게 제 몸 안에 다 부려놓고 가고 싶더라  
*Помнится, тогда я хотел, чтобы, когда покину этот мир, мое дыхание так же выпало  
[из меня].*

*Помнится я хотел уйти так, чтобы все лишнее страсти с тела, оставив его чистым,  
даже если я умру не подхваченный ветром.*

Здесь лист дерева соотносится с «дыханием» (숨결/сумгэль), по сути, последним выдохом лирического героя перед смертью. Поэт проводит параллель между деревом, сбрасывающим свою листву, и телом лирического героя, желающего «страсти с тела все лишнее». При этом важно заметить, что параллели между листьями и «лишним», от которого герой стремится избавиться, не проводится. Листья, напротив, соотносятся с дыханием, последним выдохом человека, то есть, подобно тому, как дерево осенью сбрасывает с себя листья, человек, умирая, с последним вздохом избавляется от всего лишнего. Важно и то, что лирический герой не называет то, от чего хочет избавиться, не давая никаких характеристик, кроме того, что это «лишнее».

Поэт проводит еще одну параллель на звуковом уровне. Он как бы соотносит «дыхание» (숨결/сумгэль) и «чистоту» тела, к которой он стремится (순결하게 제 몸/сунгёраге че мом), используя схожие по звучанию слова.

Последняя строка заканчивает расширение образа, вновь вводя звук, но уже на лексическом уровне:

내 죽을 때 눈 먼저 감고 몸이 무너지는 소릴 다 듣다 가고 싶더라  
*Помнится, я хотел, когда буду умирать, уйти, сперва закрыв глаза, так, чтобы до  
конца слушать звуки моего разрушающегося тела.*

Звуки «разрушающегося тела» (몸이 무너지는 소리/моми муночжинын сори) встают в параллель со звуками шуршания опадающих листьев. Та же сам процесс «разрушения» соотносится с процессом падения листьев с дерева. Здесь также вернемся к тому, что дерево гинкго «должно быть, прожило тысячу лет». Можно предположить, что и тело лирического героя переживет разрушения, когда он достигнет старости.

В этом стихотворении обнаруживается уже упомянутая в начале параллель «человек-растение», которая использовалась в корейской литературе с древних времен, восходя к традиции хянга [Никитина 1982, с. 15–31]. В традиционной корейской литературе эта параллель часто представляет собой парные

отношения «старший-младший» [Никитина 1982, с. 31–39]. Однако в данном стихотворении Мун Тхэчжун, хотя и использует ее в прямой ассоциации (то есть человек и растение соотносятся и имеют схожие характеристики), не вкладывает в нее того же смысла, что и в традиционной корейской поэзии [Гурьева 2019, с. 180–196]. Параллель не используется для поддержания облика «старшего», а выполняет добавочную функцию. Такое соотношение привычно, однако по нашим наблюдениям используется оно не в традиционном его понимании<sup>6</sup>.

Дерево играет скорее роль образа, с которым себя соотносит лирический герой. С помощью наблюдения за ним автор заглядывает в потаенные части своей души, раскрывая таким образом свои эмоциональные размышления, связанные со старением и неотвратимостью умирания.

Он подходит к описанию чувств, в первую очередь, через описания природы, при этом изменяя точки зрения повествования. Он раскрывает чувства героя через мельчайшие детали, звуки и такие привычные для традиционной корейской литературы образы как дерево гинкго, пруд, но при этом трактует их по-новому, с их помощью показывая «бессознательный» мир человека.

Мун Тхэчжун затрагивает в своем стихотворении, в первую очередь, темы старения и смерти, однако его герой не страшится их, а смиренно наблюдает, переживая лишь о том, чтобы уйти, сбросив с себя все лишнее. В этом он и подобен дереву, которое осенью, в традиционно понимаемый в дальневосточной литературе период умирания, сбрасывает с себя листья точно так же, как человек избавляется от всего лишнего, прежде чем уйти. Дерево в данном случае выступает символом цикличности жизни, ее конечности.

Таким образом, краткий анализ текста позволяет показать, что в своем стихотворении Мун Тхэчжун создает многослойный образ, насыщенный различными деталями, который условно можно разделить на две плоскости — визуальный (дерево-пруд-тень-листья) и звуковой (шелест листьев-последний вздох перед смертью-звуки разрушающегося тела). Соединяя две эти плоскости воедино поэт описывает размышления лирического героя, при этом не называя их напрямую.

### **Список использованной литературы**

Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом / ответ. ред. Л. Р. Концевич. М.: «Наука» — ГРВЛ, 1982. 327 с.

Троцевич А. Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.): учебное пособие. СПб: Изд-во СПбГУ, 2004. 323 с.

Холодович А. А. Очерк грамматики корейского языка: учебное пособие. Изд. 4-е. М: ЛЕНАНД, 2014. 328 с.

---

<sup>6</sup> Подробнее об использовании параллели «человек-растение» см.: Guryeva, A. A. Symbols in Contemporary Poetry: on the Meaning of a Parallel “HUMAN – PLANT” (from Ancient Times to Nowadays) // Вестник Центра корейского языка и культуры. 2019. Выпуск 19. С. 180–196.

Guryeva, A. A. Symbols in Contemporary Poetry: on the Meaning of a Parallel “HUMAN – PLANT” (from Ancient Times to Nowadays) // Вестник Центра корейского языка и культуры. 2019. Выпуск 19. С. 180–196.

National Institute of Korean Language [Электронный ресурс] URL: <https://korean.go.kr/front/search/searchAllList.do> (Дата обращения: 15.12.2022)

Юн Бёнхо 윤병호. Мун Тхэчжун си-ый тхачжасон ёнгу 문태준 시의 타자성 연구 (Исследование инаковости поэзии Мун Тхэчжуна). [Сувон 수원]: Ачжу тэхаккё 아주대학교, 2021 (на кор. яз.).

Мун Тхэчжун 문태준. Качжэми. Сичжип 가재미: 시집 (Камбала: поэтический сборник). Сеул 서울: Мунхакква чисонса 문학과 지성사, 2006. 133 с. (на кор. яз.).

### **Экофеминистическое прочтение произведения: фокус на романе «Вегетарианка» южнокорейской писательницы Хан Ган (р. 1970)**

В последние годы в России наблюдается повышенный интерес к Южной Корее, в том числе и в области художественной литературы: с каждым годом появляется все больше произведений корейских авторов, которые активно переводятся и издаются в нашей стране. Так, роман «Вегетарианка» Хан Ган (род. 1970), опубликованный в Корее в 2007 г., в свое время произвел резонанс в Корее, и после перевода романа на английский язык писательница Хан Ган и переводчица романа Дебора Смит были удостоены Международной Букеровской премии в 2016 г. В 2017 г. роман был переведен на русский язык переводчицей Ли Сан Юн. В нашем исследовании мы анализируем текст романа, сделав упор на экофеминистическом прочтении. Экофеминистическое прочтение подразумевает анализ произведения через призму теории экофеминизма, философии, объединившей в себе идеи экологии и феминизма.

Экофеминизм — это философия и общественное движение, которое видит взаимосвязь между угнетением женщин в патриархальном обществе и эксплуатацией природы. В понимании экофеминисток природа — это не просто ресурс, необходимый для удовлетворения потребностей человека, а активный живой субъект. Экофеминизм начал свое развитие в 1970-х гг. и по сей день привлекает внимание как теория, которая поднимает значимые глобальные проблемы — разрушение окружающей среды в результате индустриализации, а также критикует социальный порядок, в котором мужчина стоит выше женщины. Корень проблем экофеминистики видят в логике доминирования, в рамках которой «сильный» подчиняет себе «слабого» и использует для удовлетворения своих нужд. Американская теоретик экофеминизма Инестра Кинг в статье 1989 г. «Экология феминизма и феминизм экологии» (англ. «The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology») утверждает, что «ненависть к женщинам и ненависть к природе тесно связаны и взаимно усиливают друг друга» [King 1989, с. 18]. Она рассматривает экофеминизм как способ оппозиции, по ее мнению, следуя принципам экофеминизма человечество может прийти к более экологичному образу жизни. Исследователь выделяет принципы экофеминизма, в которых прослеживаются такие идеи как «построение западной индустриальной цивилизации в оппозиции к природе диалектически связано с угнетением женщин, так как женщины воспринимаются как близкие к природе»; «жизнь на Земле представляет собой взаимосвязанную сеть, а не иерархию»; ради выживания видов необходимо пересмотреть отношение человека к природе

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. фил. н., доцент СПбГУ И. В. Цой.

и переосмыслить саму человеческую природу [King 1989, с. 19–20]. Похожие мысли звучат в книге писательницы и экофеминистки Стархок (род. 1951) «Спиральный танец: возрождение древней религии Великой Богини» (англ. «The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess»), в которой автор говорит о значимости *имманентности*, заключающейся в том, что каждое существо является проявлением живого на земле, и природа, жизнь и культура во всем многообразии священны. Она также утверждает, что все живые существа, почва, воздух, вода *взаимосвязаны* с космосом как часть единого организма и, следовательно, представляют собой *сообщество*, поддерживающее жизнь друг друга [Starhawk 1999, с. 55–56].

Несмотря на то, что экофеминизм зародился на Западе, он также получил развитие в Корее. Так, например, в 2014 году началась публикация книги *에코페미니스트의 행복혁명: [덜 소비하고 더 존재하라]* [ *에코페미니스트의 행복혁명: [덜 소비하고 더 존재하라, 232 с.]* (рус. «Экофеминистская революция счастья: потребляйте меньше, существовайте дольше»), в которой собраны размышления о пути экофеминизма в Корее, написанные женщинами разных возрастов и жизненных обстоятельств: активистками женских и экологических групп, фермерами, профессорами и офисными работниками. Книга состоит из четырех частей и рассказывает об экофеминизме через призму ключевых слов: в первой главе — это слово «생명» (рус. жизнь), «연대» (рус. солидарность), «모성» (рус. материнство) и «살림» (рус. хозяйство). В сборнике неоднократно подчеркивается важность солидарности, взаимопомощи, заботы о мире природы и о других.

Также в последние годы в корейском литературоведении появилось множество научных работ, исследующих произведения художественной литературы через призму экофеминизма. Одним из таких произведений является роман «Вегетарианка» корейской писательницы Хан Ган (род. 1971), который был издан в Корее в 2007 году. Роман состоит из трех частей: «Вегетарианка», «Монгольское пятно» и «Пламя деревьев». В каждой части есть свой рассказчик, и, следовательно, события романа преподносятся по-разному, в зависимости от того, от чьего лица ведется повествование. В первой части рассказчиком выступает муж героини. Однажды Ёнхе видит сон, после которого перестает есть мясную пищу, что вызывает недоумение у членов ее семьи. Во второй части романа повествование ведется от лица зятя Ёнхе, художника, который использует Ёнхе для воплощения своего творческого замысла, при этом в этой части героя выступая не просто в роли модели для съемки, но и в роли объекта сексуального желания мужчины. В заключительной части фокус делается на взаимоотношениях главной героини с ее сестрой, действие разворачивается главным образом в больнице, в которой лежит Ёнхе, которая уже как будто выходит за грань «человеческого» и стремится стать деревом.

Писательница Хан Ган не раз повторяла в интервью, что, как литератора, ее интересует тема насилия, человеческой жестокости и природы человека.



Например, в интервью Мунхактоннэ (кор. «문학동네», рус. «Литературный район») говорит, что ее цель как автора состоит в том, «чтобы написать о человеке», так как она хочет понять, «что представляет собой человек», при этом она отмечает, что, поскольку мы люди, нам свойственно насилие [한강 작가에게 독자들이 보내는 질문 | 프리미엄 강연 '당신들에게 보내는 나의 편지 2019, 4:20]. Тема насилия красной нитью проходит через текст «Вегетарианки».

Мотив вегетарианства, раскрывающийся в первой части романа, является показательным аспектом экофеминизма, так как вегетарианство подразумевает отказ от угнетения животных. В сюжете произведения наблюдается связь между поеданием мяса и патриархальной системой. В семье Ёнхе царит патриархальный уклад, и писательница метафорично намекает на то, что семья «пропитана» патриархальной идеологией, когда муж героини рассуждает о том, что семья жены ассоциируется у него с «густым дымом и запахом горящего чеснока» (кор. «자욱한 연기와 마늘 타는 냄새», [한강. 채식주의자, с. 25]), атрибутами мясной пищи. Отказ героини от употребления мяса не является рациональным – он вызван детской травмой. В детстве отец убил собаку, укусившую Ёнхе, и затем из собачьего мяса приготовили блюдо. Ёнхе под давлением старших вынуждена съесть эту похлебку, бессознательно присоединяясь к акту насилия. Также в романе есть несколько сцен насилия против женщины: читатель узнает о том, что в детстве по отношению к Ёнхе применяли телесные наказания; отец несколько раз бьет героиню по щеке и пытается насильно накормить мясным блюдом; муж Ёнхе берет ее силой для удовлетворения физических желаний. Таким образом, своим отказом употреблять мясную пищу Ёнхе выражает протест против системы, частью которой является. Она стремится вернуться к первобытному, естественному укладу жизни и слиться с природой, что наиболее ярко проявляется в третьей части романа. В заключительной части Ёнхе говорит о своем желании стать деревом. Она отказывается от любой пищи, так как дереву нужны лишь вода и свет и заявляет, что «деревья друг другу братья и сестры» (кор. «세상의 나무들은 모두 형제 같아», [한강. 채식주의자, с. 175]).

Таким образом, многие аспекты романа сближают его с экофеминистической теорией, среди этих идей: отказ от насилия, ненасильственная борьба против системы угнетения, желание слиться с природой, мысль о связи человека и природы как части единого сообщества. Следует также отметить, что несмотря на то, что роман «Вегетарианка» можно рассматривать как пример экофеминистического нарратива, в тексте очевиден и традиционный пласт: еще в Древнем Китае философы говорили о единстве человека и природы, при этом мысль о ненасилии, прослеживаемая в романе, соотносится с буддийским принципом ненасилия.

### Список использованных источников

King Y. The ecology of feminism and the feminism of ecology // Environmentalism: Critical Concepts ; edited by Plant. J. Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1989. Т. 2. С. 18–28. (Экология феминизма и феминизм экологии).

Starhawk M. The spiral dance. San Francisco: Harper & Row, 1979. 218 с. (Спиральный танец).

에코페미니스트의 행복혁명: [덜 소비하고 더 존재하라] (Экофеминистхы-е хэнбокхёнмён: [толь собихаго то чончжэхара]) : сборник эссе / 강남순, 김정희, 나영 [и др.] // 여성환경연대 (Движение женской экологической солидарности). Сеул, 시금치, 2016. 232 с. (Экофеминистская революция счастья: [Потребляйте меньше, существовайте дольше]).

한강 작가에게 독자들이 보내는 질문 | 프리미엄 강연 '당신들에게 보내는 나의 편지 (Хан Ган чакка-эгэ токчжадыри понэнын чильмун / пхыриммиом канён 'тансиндыль-эгэ поныны на-е пхёнчжу') [видеозапись] / Канал сообщества 문학동네 // Видеохостинг YouTube. <https://youtu.be/TsDUqpN7Gqo?si=bfrvO1ruu2Ke9wJz>. Дата обращения: 05.02.2023 (Вопросы читателей автору Хан Ган | Премиум-лекция «Мое письмо вам»).

한강. 채식주의자 (Хан Ган. Чхэсикчжуичжа) // Хан Ган. 91-е издание. Пхачжу, издательство Чханби, 2020. 247 с. (Вегетарианка).

*Лобян Алина Саркисовна*  
*студентка 4 курса кафедры корейской филологии*  
*Восточный факультет СПбГУ<sup>1</sup>*

### **Развитие кинематографа Республики Корея в 1970-е годы (политика в области киноиндустрии)**

В статье рассматривается влияние «золотого века» корейского кинематографа на дальнейшее развитие киноискусства в 1970-х гг. и влияние внешней и внутренней политики 1970-х гг. на киноиндустрию Южной Кореи. При написании работы основными источниками являлись оригинальные тексты «Закона о кинематографии» Республики Корея 1962 г., дальнейших его поправок и исследования Хам Чхунбома «О политике в сфере кино в период правления Пак Чонхи в первой половине 1960-х гг. Изучение реакции кинематографических кругов и их деятельности».

1960-е годы считаются временем абсолютной «творческой свободы» благодаря нестабильности в государстве, из-за которой жесткий цензурный контроль над киноиндустрией значительно ослаб. Данное время называют «золотым веком» корейского кинематографа. Это обусловлено тем, что именно в этот период появляются новые жанры и такое понятие, как «авторское кино»<sup>2</sup>. 1970-е годы в Республике Корея характеризуются правлением военного диктатора Пак Чонхи, который начал политику ужесточенного военного режима и ограничил выход зарубежных фильмов в корейских кинотеатрах. Как следствие, из-за постоянного вмешательства государства в киноиндустрию наступает «кризис» корейского кинематографа, в ходе которого появляется цензура, а правительство дает разрешение на выход только тех фильмов, которые могут пойти на благо государственной политике. Это вгоняло режиссеров в некоторые рамки и лишало их свободы творчества, что впоследствии приводило к ухудшению качества фильмов. Кроме того, в 1970-е гг. на территории Южной Кореи активно развивается телевидение, из-за чего снижается частота посещения кинотеатров. Таким образом, 1970-е годы для кинематографа Республики Корея оказались не самым лучшим периодом, даже, можно сказать, кризисным. В то же самое время в 1972 г. было принято решение о введении «Конституции Юсин» (кор. 유신)<sup>3</sup>, благодаря которой президент получал практически неограниченные

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — канд. филол. н., доцент кафедры корееведения СПбГУ Инна Валериантовна Цой.

<sup>2</sup> Авторское кино — кино, построенное на индивидуально разработанной концепции видения режиссера: где все в кадре, начиная от технических средств, и заканчивая операторскими приемами, подчинено его замыслу.

<sup>3</sup> Юсин (кор. 유신) — конституция Южной Кореи, принятая в результате переворота, осуществленного президентом Пак Чонхи в 1972 году. Сам термин «юсин» является корейским прочтением двух иероглифов, составляющих лексический вариант понятия

полномочия. А следствием введения «Конституции Юсин» стал пересмотр «Закона о кинематографии»<sup>4</sup> (кор. 영화법) 1962 г.

Следует отметить, что за 1960-е гг., с момента обнародования «Закона о кинематографии», были внесены три поправки. Согласно первой поправке, была скорректирована юридическая концепция кинокартин, когда правительство определяло политический вектор всех фильмов, была проведена политика корпоратизации, которая сводилась к усилению требований к регистрации компаний-кинопроизводителей, и была введена квота на импорт иностранных фильмов. Во второй поправке к «Закону о кино» требования к регистрации кинокомпаний были смягчены. В третьей поправке — производство и импорт кинокартин были разделены, а продюсерская система небольших кинокомпаний была частично признана.

Несмотря на то, что четвертая поправка к «Закону о кино» создает иную политическую среду в 1970-х годах, она важна тем, что придает ценность существованию корейской киноиндустрии во время правления Пак Чонхи.

16 февраля 1973 года правительство Южной Кореи принимает четвертую поправку в «Закон о кинематографии», согласно которой была определена строгая концепция лицензий, заменяющая систему регистрации для кинокомпаний. Такая система препятствовала росту производства фильмов отдельными производителями, а кинокомпании были вынуждены работать непрерывно, их главной целью было только прохождение цензуры, а не художественная ценность фильма. Более того, все фильмы обязательно должны были воплощать в жизнь идеологию Юсин, обязаны были быть «пронизаны патриотизмом», поощрять индустриальное развитие страны, приучать граждан быть «активными и умелыми» и даже поощрять участие общественности в движении под названием «Новая деревня» (кор. 새마을 운동)<sup>5</sup>.

---

«реформы» [Курбанов, С. О. История Кореи с древности до начала XXI в. СПб., 2018. С. 518–519].

<sup>4</sup> Вступил в силу на территории Республики Корея в 1962 г. Вводил строгие требования к лицам, собирающимся вести деятельность в сфере кинематографа. Ограничения касались цензуры и проверки фильмов (в первую очередь на наличие «неугодных» политических комментариев в работах режиссеров), регистрации производителей, импорта и экспорта киноработ [함충범. 1960년대 전반기 박정희 정권의 영화 정책에 대한. 영화계의 반응 및 활동 양상 연구 (Хам Чхунбом. 1960 년대 전반기 박정희 정권의 영화 정책에 대한. 영화계의 반응 및 활동 양상 연구 (Хам Чхунбом. 1960 년대 전반기 박정희 정권의 영화 정책에 대한. 영화계의 반응 및 활동 양상 연구): [Хам Чхунбом. О политике в сфере кино режима Пак Чонхи в первой половине 1960-х годов. Изучение реакции кинематографических кругов и их деятельности] // Ильбан нонмун. Хёнде ёнхва ёнгу, 2015. Vol. 21. (На кор.)].

<sup>5</sup> Движение «Новая деревня» (кор. 새마을 운동) было начато в начале 1970 года для модернизации сельских районов Кореи. Определяется как движение за развитие общин на низовом уровне. Считается основным духом трудолюбия, самопомощи и сотрудничества. Направлено на модернизацию сельских территорий, сбалансированное развитие регионов [Курбанов, С. О. История Кореи с древности до начала XXI в, 2018, с. 534-535].

Данная поправка была направлена на содействие развитию киноиндустрии и способствовала повышению технического уровня киноискусства, что благоприятствовало продвижению национального искусства страны.

Четвертая поправка от 1973 г. содействовала созданию Корейской корпорации по продвижению кинофильмов (кор. 영화진흥위원회) формально для поддержки и продвижения южнокорейского кинематографа, а на самом деле для контроля киноиндустрии и содействия выпуску «политически правильных» кинокартин, всеми силами препятствуя выходу тех фильмов, которые не подходили по этому критерию<sup>6</sup>. Таким образом, правительство имело полный контроль над южнокорейским кинематографом, что развивало коррупцию в этой сфере.

Пересмотренный «Закон о кинематографии» оказал влияние на киноиндустрию и с точки зрения внешней политики. «Закон о кино» систематизировал политику для всех производителей, дистрибьюторов и экспонентов, демонстрируя предпочтительное направление правительства для отечественной киноиндустрии и страны, а именно индустриализацию и модернизацию. А также защищал распространение и показ корейских фильмов, установив при этом ежегодную квоту, часто называемую эмбарго, на импорт фильмов. Квоты на импорт устанавливались в начале каждого года, ограничивая количество иностранных фильмов, показываемых ежегодно, примерно одной третью отечественных фильмов. Таким образом, правительство Пак Чонхи способствовало масштабированию корейского кинематографа как части более крупной культурной отрасли страны. На протяжении 1960-х годов Ассоциация экспорта кинофильмов<sup>7</sup> через Государственный департамент США с неизменным интересом следила за корейскими торговыми отношениями. К 1970-м гг. Корея была одним из 70 рынков, на которые обращали внимание компании, являющиеся членами Ассоциации экспорта кинофильмов, и одной из 117 стран, где демонстрировались американские фильмы<sup>8</sup>. К этому времени США начали рассматривать Корею как перспективный рынок для товаров, производимых Соединенными Штатами, поскольку импорт Южной Кореи на тот момент достигал почти миллиарда долларов.

Однако не стоит забывать, что в любом случае правительство Республики Корея поддерживало “дух” «Закона о кинематографии», который защищал корейскую киноиндустрию изнутри, поощряя производительность фильмов антикоммунистического и пропагандистского жанра. Благодаря созданию Корейской корпорации по продвижению кинофильмов (кор. 영화진흥위원회) —

---

<sup>6</sup> Shim Ae-Gyung. Yecies Brian. The changing face of Korean Cinema: 1960 to 2015, 2017, p. 109.

<sup>7</sup> Ассоциация экспорта кинофильмов (англ. Motion Picture Export Association (MPEA)). Создана в 1945 году Эриком Джонстоном, президентом Торговой палаты США, для продвижения американских фильмов за рубежом, выступая против монополий производственных компаний в других странах.

<sup>8</sup> Yecies Brian. Parleying Culture Against Trade: Hollywood's Affairs With Korea's Screen Quotas. 2007. P. 5.

некоммерческой организации по поддержке кинопроизводства — общее количество импортируемых фильмов сократилось с 60 в 1973 году до 39 в 1974 году. Впервые у корейцев появился собственный полуавтономный национальный орган в киноиндустрии<sup>9</sup>.

Тем не менее, система квот, установленная 4-й поправкой «Закона о кинематографии», и политическая цензура в конечном итоге привели к резкому снижению качества, погрузив корейский кинематограф в так называемый «темный век». Популярность кинотеатров значительно снизилась, а авторское кино развивалось в подполье. Режиссерам было дано очень мало свободы творчества, вместо этого они вынуждены были работать в условиях весьма ограниченного диапазона жанров и стилей вследствие жесткой государственной политики.

Кроме того, под жестким контролем властей исчезали не только фильмы, основанные на реализме, но и общественное сознание и критика режиссеров.

Однако несмотря на жесткие рамки, в которые были поставлены кинорежиссеры, и активное вмешательство политики в киноиндустрию, 1970-е гг., тем не менее, характеризуются созданием определенных произведений киноискусства: появляются истории об «официантках» и «девушках легкого поведения», жертвах потребительской культуры развлечений, которая развивалась в тени экономического роста. Так, например, в фильме Ли Чанхо 이장호 «Родной город звезд» (кор. 별들의 고향) (1974) — экранизации романа Чхве Инхо 최인호 — в качестве главной героини выступает официантка, а в фильме Ким Хосона 김호선 «Расцвет мисс Ёнчжа» (кор. 영자의 전성시대) (1975), снятого по мотивам одноименного романа Чо Сончака 조선작, главную роль играет девушка легкого поведения. Такие кинокартины освещают жизнь группы женщин, которые находились в неблагоприятном положении в обществе того времени.

Стоит отметить интересный факт: несмотря на то, что корейское правительство ввело жесткую цензуру на киноиндустрию, оно закрывало глаза на работы, включающие в себя тему секса или повествующие о жизни девушек из бара или секс-работниц. Подобное допускалось для коммерциализации кинематографа, привлечения массового зрителя и для отвлечения народа от острых социальных проблем.

Кроме того, в начале 1970-х гг. пользовались большой популярностью фильмы, снятые в жанре драмы и триллера. В понимании корейцев жанр «драма» представляет собой фильмы о нелегкой жизни одного или нескольких людей, их переживаниях и проблемах. А триллер — это кинокартины с жестоким и одновременно любовным содержанием. Примерами фильмов этих жанров являются работы известного режиссера как 1960-х, так и 1970-х гг. Ким Гиёна 김기영 «Женщина — огонь» (кор. 화녀, 1971 г.), вызвавшая сенсацию в свое время, став одной из самых оригинальных кинокартин в корейском

---

<sup>9</sup> Ibid. P. 7.

кинематографе, и «Женщина — насекомое» (кор. *충녀*, 1972 г.), получившая награду Baeksang Arts Awards<sup>10</sup> в 1973 г. в номинации «лучший режиссер». Их относят к авторским работам, но, поскольку в это время процветала цензура и направленность на «политически правильные» фильмы, они снимались в подполье.

Не будет преувеличением сказать, что в 1970-е годы корейская киноиндустрия сохранила свою репутацию благодаря этим работам. Однако в это время из-за жесткого контроля правительства было невозможно реалистично показать социальную проблематику того времени сквозь призму кинематографа. Таким образом, в большинстве случаев общественное сознание или творческий «дух» кинохудожника исчезали, и чаще всего режиссеры относились к обстановке того времени настолько легкомысленно, что брали тему или содержание в той мере, в какой это позволяла система, то есть правительство. В конце концов, корейские фильмы 1970-х гг. вынуждали общественность избегать тревожных и мрачных социальных ситуаций и погружаться в состояние коллективной «анестезии».

Таким образом, поправки к «Закону о кинематографии», принятые в 1960-1970-х гг., позволили южнокорейскому правительству взять под контроль всю киноиндустрию, ужесточив цензуру и контролируя выход фильмов. Однако политика, проводимая Пак Чонхи, заключалась не только в усилении контроля, но и в продвижении национального искусства как внутри страны, так и за ее пределами. Грамотная внешняя политика, позволившая наладить отношения с США и со странами Запада, способствовала привлечению внимания к корейским кинокартинам со стороны членов Ассоциации экспорта кинофильмов. Благодаря этому увеличился экспорт корейских фильмов, что позволило развивать корейский кинематограф.

Тем не менее, несмотря на некоторые положительные стороны внешней и внутренней политики правительства Республики Корея, последствия вмешательства государства в кинематограф 1970-х гг. были колоссальными. Качество кинокартин значительно упало, популярность кинотеатров существенно снизилась, а кинорежиссерам приходилось «штамповать» фильмы с одной единственной целью — пройти цензуру.

Как бы то ни было, вопреки сложившейся ситуации, некоторым кинорежиссерам удалось создать «шедевры» киноискусства, развивая авторское кино в подполье и вводя в кинематограф новые тенденции, направления и жанры. Так, в жизнь южнокорейского народа вошли фильмы об «официантках» и «девушках легкого поведения», начали пользоваться популярностью

---

<sup>10</sup> Baeksang Arts Awards (кор. *백상예술대상*) являются наградами за выдающиеся достижения в области кино, телевидения и театра в Республике Корея. Были учреждены для развития корейской популярной культуры и искусства, а также для повышения морального духа артистов. Они считаются одной из самых престижных развлекательных премий в Южной Корее.

кинокартины, снятые в жанре триллера и драмы, а также романтическое подростковое кино.

В заключение можно отметить, что 1970-е гг. в кинематографе и в киноиндустрии Республики Корея стали неким кризисным рубежом между стремительным подъемом южнокорейского киноискусства, наблюдаемым в 1960-е гг., и последовавшим возрождением сферы кино в 1980-1990-е гг. Авторское кино, развивавшееся в семидесятые годы двадцатого века, оказало огромное влияние в восстановлении качества корейского киноискусства в конце двадцатого века.

### **Список использованных источников и литературы**

Курбанов С. О. История Кореи с древности до начала XXI в. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2018. С. 510–537.

Shim Ae-Gyung. Yecies Brian. The changing face of Korean Cinema: 1960 to 2015 // Pacific Affairs. 2017. Vol. 90, Num. 3. P. 107-153.

Yecies Brian. Parleying Culture Against Trade: Hollywood's Affairs With Korea's Screen Quotas // University of Wollongong. 2007. 18 p.

함충범. 1960년대 전반기 박정희 정권의 영화 정책에 대한. 영화계의 반응 및 활동 양상 연구 (Хам Чхунбом. 1960 년대 초반기 박정희 정권의 영화 정책에 대한. 영화계의 반응 및 활동 양상 연구 (Хам Чхунбом. 1960 нөндэ чонбанги Пак Чонхи чонквони ёнхва чончхэге тэхан. Ёнхвагее панын мит хвальтон янсан ёнгу): [Хам Чхунбом. О политике в сфере кино режима Пак Чонхи в первой половине 1960-х годов. Изучение реакции кинематографических кругов и их деятельности] // Ильбан нонмун. Хёнде ёнхва ёнгу, 2015. Vol. 21. С. 149–188.



### **Ревизия взглядов на участие Республики Корея во Вьетнамской войне в южнокорейском обществе на рубеже XX–XXI вв.**

Во время Вьетнамской войны, на стороне Южного Вьетнама и США выступили ряд стран, включая Республику Корея. Целью нашего исследования является определение характерных черт коллективной памяти об участии РК в конфликте, возникших в период кон. XX — нач. XXI вв.

Причины вступления Республики Корея в войну лежали во внутренних экономических и политических неурядицах, возникших после Корейской войны и правления Ли Сынмана. Пришедшая ко власти в результате военного переворота группа высших военных офицеров во главе с Пак Чонхи поставила перед собой цель кардинальной политической и экономической реорганизации государства. Необходимо было жёсткими, но эффективными мерами превратить бедную аграрную страну в мощную индустриальную державу.

Одним из способов решения проблем, препятствовавших экономическому развитию страны, стало участие во Вьетнамской войне при военной и экономической поддержке США. Необходимость в развитии экономики и военно-промышленного комплекса, усилении военного политического режима Пак Чонхи, модернизации армии и укреплении национальной безопасности на фоне быстроразвивающейся КНДР, привела к решению правительства об отправке южнокорейских войск в Южный Вьетнам [Курбанов 2009, с. 316–317; Чон Хёну 2018, с. 3, 8–10; Larsen, Collins 1985, p. 2–3].

На основе анализа южнокорейской историографии было установлено, что восприятие Вьетнамской войны южнокорейским обществом менялось со временем. Если на раннем этапе Вьетнамской войны часть корейцев разделяла стремление вьетнамцев к независимости без какого-либо идеологического подтекста, то после установления военного диктаторского режима Пак Чонхи в стране укрепилось антикоммунистическое реалистичное восприятие Вьетнамской войны, участие в которой было признано средством осуществления экономической модернизации Республики Корея. В результате, экономические проблемы в стране и постепенное их решение, стратегии правительства по мобилизации населения для участия в войне, государственная пропаганда и цензура привели к размытию сути войны, сокрытию фактов военных преступлений против вьетнамского мирного населения и отсутствию должного внимания к ветеранам и пережитому ими опыту в послевоенный период вплоть до 1990-х годов. Деятельность южнокорейских ветеранов и их жертвенность не были оценены по достоинству ни со стороны государства, ни со стороны общественности [Чон Хёну 2018, с. 4–6, 8–10; Armstrong 2001, p. 531].

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — канд. ист. наук, доцент Н. Н. Ким.

Процесс демократизации страны в 1980-1990-х гг. привёл не только к возвращению интереса к событиям Вьетнамской войны и переоценке роли Южной Кореи в конфликте, но и к возникновению в обществе плюрализма мнений и разного рода конфликтам на этой почве. В период 1990-х гг. широкой общественности стали известны ранее закрытые темы: проблемы Лай Тайхан (лиц, рождённых от вьетнамских матерей и южнокорейских отцов) и проблемы ветеранов, пострадавших от применения дефолианта и ПТСР, а также массовые убийства вьетнамских мирных жителей южнокорейскими войсками [Ли Хану 2006, с. 133–136]. Последняя тема была поднята в мае 1999 г. Благодаря серии репортажей корреспондента газеты «Ханкёре 21» (*хангёре исибиль* 한겨레 21) Ку Суджон, получившая данные о массовых убийствах южнокорейской армией вьетнамских гражданских лиц, и ставшая впоследствии директором Корейско-вьетнамского фонда мира (далее — КВФМ). Однако на протяжении 1999–2000 гг. обсуждение данной темы накаляло обстановку в обществе и даже привело к конфликту между редакцией газеты и южнокорейскими ветеранами [Ли Хану 2006, с. 136–139; Armstrong 2001, p. 529].

Что касается последних, то в 1990-х гг. ветераны получили возможность организованно донести свои идеи и проблемы южнокорейской общественности, в том числе через СМИ и интернет-ресурсы, включая сайты ветеранских организаций. В частности, в начале 1990-х гг. общественности стало известно о проблемах ветеранов, пострадавших от применения дефолианта. Впервые в Южной Корее об этом узнали благодаря австралийским ветеранам Вьетнамской войны в 1991 г. В результате последствия от применения дефолианта для пострадавших ветеранов стали рассматриваться как социальная проблема ветеранскими, правозащитными и религиозными организациями [Ли Хану, 2006. С. 134; Чхве Чонги, 2009. С. 13]. Следует отметить, что данная тенденция началась не со стороны правительства, а с представителей общественных организаций, разного рода деятелей и южнокорейских ветеранов.

Период 1999–2000 гг. оказался переломным в плане переосмысления эпизода участия Южной Кореи во Вьетнамской войне. В вышеуказанный период сторонниками осуждения участия южнокорейских войск в конфликте были созданы разного рода комитеты, стало набирать обороты движение «Прости, Вьетнам», призывавшее к официальным извинениям со стороны правительства Республики Корея и установлению истины о массовых убийствах мирных жителей корейскими солдатами. Некоммерческие корейские организации стали вести благотворительную деятельность на территории Вьетнама. Сторонниками осуждения участия Республики Корея в конфликте был создан «Комитет установления истины о Вьетнамской войне». В декабре 2000 г. вышеупомянутый комитет совместно с Ассоциацией военных обозревателей провёл «Дебаты по переосмыслению участия южнокорейских войск во Вьетнаме», однако участники дебатов не пришли к единому мнению. Упомянутая редакция «Ханкёре 21» провела мероприятие по сбору средств для семей жертв массовых убийств в ходе Вьетнамской войны. Все вышеперечисленные деятели и

организации стали движущей силой в противовес официальной точки зрения правительства Южной Кореи и консервативной части общественности, включая и часть южнокорейских ветеранов [Ли Хану 2006, с. 134–135; Чхве Чонги 2009, с. 12; Yoon 2013, p. 10].

Подобный раскол остаётся и по сей день. Цитируя Чхве Чонги, «в 1990-е гг., после демократизации южнокорейского общества, воспоминания о Вьетнамской войне были реконструированы, но они сложились по-разному, в соответствии с различиями субъектов, и даже резко противопоставлялись друг другу. Ветераны демонстрируют широкий спектр воспоминаний и действий только на личном уровне, но, по крайней мере, на коллективном уровне они демонстрируют те же идеологические и политические установки, что и государство, которое сначала призвало солдат на войну, а потом предало их забвению. С другой стороны, представители послевоенного поколения реконструируют свои воспоминания о войне через посещение Вьетнама или СМИ, испытывают чувство вины за действия корейских военных во Вьетнаме и даже выражают его в различных формах» [Чхве Чонги 2009, с. 29–32].

Таким образом, рубеж XX–XXI вв. в Южной Корее характеризуется широкомасштабным пересмотром событий прошлого и реализацией исторической политики на национальном уровне. Тема участия южнокорейских войск во Вьетнамской войне, не оказалась табуированной, но прошла через период забвения в стране. Подобная ситуация привела к возникновению в обществе плюрализма мнений и разного рода конфликтов на этой почве. Остаётся актуальным раскол между консервативным лагерем с соответствующей приверженностью официальной памяти и либеральным, которой присущи контрпамять и стремление к изменению устоявшегося восприятия войны в обществе.

### Список литературы

А момсоричхёджинын хангутгун 아, 몸서리 쳐지는 한국군! [О, трепещущая корейская армия!]. URL: <http://legacy.h21.hani.co.kr/h21/data/L990426/1p944q0c.html>. Дата публикации 06.05.1999 (дата обращения: 02.03.2024).

Курбанов С. О. История Кореи: с древности до начала XXI в. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2009. 680 с.

Ли Хану. Хангути понын петхынамджонджэн: чэнджомгва нони [이 한우. 한국이 보는 베트남전쟁: 쟁점과 논의]. Вьетнамская война в корейской перспективе: Вопросы и аргументы. Согантэхакё тонаёнгусо, 2006. 43 с.

Мигун-бода чанинихэттон ёньбён 미군보다 잔인했던 ‘용병’ [‘Наёмники’, которые были страшнее американских солдат]. URL: <http://legacy.h21.hani.co.kr/h21/data/L990823/1p948n08.html>. Дата публикации 02.09.1999 (дата обращения: 02.03.2024).

Петхынам-ый вонхон-ыль киокхара 베트남의 원혼을 기억하라! [Помните о мстительном духе Вьетнама!]. URL: <http://legacy.h21.hani.co.kr/h21/data/L990823/1p948n0a.html>. Дата публикации 02.09.1999 (дата обращения: 02.03.2024).

Чон Хёну. Петхынамджонджэн чхоги (1964~1968), хангуксахве-ый петхынамджонджэн мит кугун пхабёне тэхан инсик -пхаволь пёнсава кисульджарыль чунсимыро- 정현우. 베트남전쟁 초기(1964~1968), 한국사회의 베트남전쟁 및 국군 파병에 대한 인식 —파월(派越) 병사와 기술자를 중심으로— [Ранние этапы Вьетнамской войны (1964~1968), восприятие корейским обществом Вьетнамской войны и развертывание войск. Фокус на солдатах и технических специалистах]. Конгуктэхакё тэхаквон сахаква, 02.2018. 43 с.

Чхве Чонги. Хангугун-ый петхынамджон чхамджон, оттокхе киогтвего иннынга? -консикчогин киогва тэханкиог-ый чхаирыль чунсимыро- 최정기. 한국군의 베트남전 참전, 어떻게 기억되고 있는가? —공식적인 기억과 대항기억의 차이를 중심으로— [Участие корейской армии в войне во Вьетнаме, как люди помнят об этом? С фокусом на разнице между публичными и устойчивыми воспоминаниями]. Минджуджуива Ингвон, 2009. 28 с.

Armstrong C. K. America's Korea, Korea's Vietnam // *Critical Asian Studies*, 2001. Vol. 33, no. 4. P. 527–540

Larsen S. R., Collins J. L. Jr. Vietnam Studies: Allied Participation in Vietnam // Washington, DC: Department of the Army, 1985. P. 120–160.

Yoon Chung-ro. Politics of Memory and Commemoration of the Vietnam War in Korea // *Korean Social Sciences Review*, 2013. Vol.3, no.1. P. 1–32.

## **РАЗДЕЛ V**

# **ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЯПОНИИ**



### **Японские ритуальные посещения божеств *марэбито* в регионе Тохоку**

Ещё до оформления синтоизма на территории Японии в эпоху Дзёмон (13 тыс. лет до н. э. — III в. до н. э.) были распространены верования, которые сочетали в себе черты шаманизма, тотемизма и анимизма [Жуков 1998, с. 17]. Тогда складывались основы синтоизма, а именно представления о том, что в разных природных объектах живут божества — *ками*. Из всего многообразия божеств выделились *марэбито*. *Марэбито* (яп. *まれびと* или *稀人*) — это большая группа божеств, в которую входят духи почивших предков, а также другие божества, которые перемещаются между мирами [Бакшеев 2004, с. 7]. Одно из первых упоминаний этого термина встречается в литературных памятниках эпохи Нара (710–794). В исследовательскую литературу термин был введен фольклористом Орикути Синобу в начале XX в. [Ishii, 2001. с.149].

Божеств *марэбито* также называют «гости», «чужаки» или «пришельцы» (яп. *райхо:син* 来訪神, букв. «божество, оказывающее визит» или «приходящий бог»). Считается, что боги приходят из мифической страны, именуемой страна *Токоё* или *Нирай-Канай*. На протяжении столетий в Японии складывались ритуалы встречи таких божеств. Обрядам давали названия по местности, куда приходит божество, и имени бога. Ритуалы особенно сконцентрированы на севере Хонсю в регионе Тохоку и на южных островах Японии. В настоящее время среди всех обрядов выделяют десять ритуалов встречи богов-пришельцев, которые были внесены в список Нематериального наследия ЮНЕСКО как культурное наследие Японии. Среди десяти фестивалей четыре проводятся в регионе Тохоку: *Ога-но Намахагэ*, *Ёнэкава-но Мидзукабури*, *Юдза-но Косёгацу Гёдзи* и *Ёсихама-но Сунэка*. Помимо вышеуказанных фестивалей, в регионе Тохоку также проводится ритуал *Капакана* района Цугару префектуры Аомори [Хира Тацухико 2020, с. 30].

Обряды *марэбито* региона Тохоку являются частью особой культурной зоны [Хира Тацухико 2020, с. 25]. Это зимние фестивали, которые главным образом проводятся в малый Новый год и канун Нового года *омисока*. Их время проведения связано с сельскохозяйственной деятельностью жителей данной территории: обряды проводятся до начала посадки риса. Таким образом, божества приходят с целью благословить людей богатым урожаем, очистить местность от злых духов и пожелать людям счастья.

Чтобы ознакомиться с содержанием обрядов, рассмотрим один из них подробнее. Ритуал *Юдза-но Косёгацу Гёдзи* (букв. «Обряд малого Нового года

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — канд. ист. наук, доцент кафедры востоковедения НГУ Е. Л. Фролова.

города Юдза») или *Юдза-но Амахагэ* — обряд префектуры Ямагата. Это небольшой новогодний фестиваль, проводимый в трех деревнях: Такиноура, Мэга и Торидзаки близ города Юдза (уезд Акуми, префектура Ямагата) [Хира Тацухико 2020, с. 15–16]. Деревни расположены очень близко друг к другу, расстояние между ними составляет примерно 400-500 метров. Каждый год ритуалы организуют в деревнях 1, 3 и 6 января соответственно. До второй мировой войны обряды проводились ночью 15 января по старому календарю, а роль божеств исполняла молодёжь от 15 до 25 лет. После войны стал чаще использоваться новый календарь, а минимальный возраст для исполнителей роли божества повысился до 17 лет. Изменения в ритуалах продолжились и во второй половине XX в. Из-за того, что молодёжь стала уезжать на заработки вдали от дома, произошла смена культурных ценностей, и после 1956 г. проведение ритуалов было приостановлено. Однако в 1979 г. вышло постановление о сохранении традиционной культуры, поэтому образовательный комитет города Юдза способствовал возрождению праздников. В 1980 г. было установлено, что обряд в Мэга будет проводиться 3 января, а в 1981 г. были официально закреплены даты фестивалей в Такиноура и Торидзаки (1 и 6 января соответственно). По сведениям путешественников, в Мэга и Такиноура в некоторые годы из-за нехватки людей обряды не проводились, тогда как в Торидзаки обряды проводились непрерывно.

Божества, посещающие эти деревни, называются *Амахагэ*. *Амахагэ* приходят из иного мира и вселяются в тела избранных людей. Роль божеств обычно играют молодые люди. Обряд перевоплощения проводится в местном синтоистском святилище, где человека наряжают в костюм божества. Человек, исполняющий роль божества, выпивает ритуальное сакэ, молится у алтаря и надевает специальную маску, после чего совершает обход домов в деревне. В конце обряда сжигаются определенные элементы костюма и проводится ритуальный приём пищи. Данный обряд имеет общие корни с обрядом *Намахагэ* города Ога, но по сравнению с ним проводится в меньшем масштабе.

Цель прихода божеств — благословить людей на плодородный сельскохозяйственный год, наказать ленивых сельчан, напомнить детям, что нужно слушаться старших. Примечательно, что при обходе домов божества должны носить с собой специальные ножи, что создаёт устрашающий образ. Этими ножами они «срезают» с людей пятна, появляющиеся от долгого лежания рядом с очагом *ирори* и символизирующие лень и бездействие. Разумеется, в настоящее время обряд проводится без причинения физического вреда. Когда *Амахагэ* попадают в дом, то первым делом хватают детей, пугая их и заставляя громко плакать. Держа детей на руках, они могут крутить их и поучительно говорить, чтобы те слушались родителей. Кроме того, божества подходят к пожилым обитателям дома, массируют им плечи или хлопают по спине, тем самым выражая признательность за все их труды и старания. Если в доме нет детей, то сразу же начинается потчевание божеств напитком сакэ и сладостями *моти*.



В целом содержание обрядов деревень похожее, тем не менее, есть определённые различия. Это объясняется тем, что традиционная японская деревня в целом отличается закрытостью, поэтому, несмотря на близкое расположение деревень, детали обрядов разнятся.

Согласно северной традиции, божества одеты в соломенные накидки *мино*, которые служат верхней одеждой. Накидка состоит из нескольких соломенных компонентов, которые слой за слоем надевают на исполнителя роли божества. Как правило, есть люди, которые помогают исполнителю роли *Амахагэ* одеться, потому что самостоятельно это сделать практически невозможно. Количество слоев накидки зависит от местных традиций и роста человека. Так, например, в деревне Мэга используют накидки в семь–восемь слоев, а их вес достигает 13 кг [Мукэй миндзоку бункадзай 1984, с. 15]. По окончании обхода домов накидки сжигаются, а на следующий год создаются новые. Раньше их изготовление поручалось ученикам младшей школы. Первоклассник делал две штуки, второклассник — три и так далее, а шестиклассник должен был выполнить семь. Однако после войны, из-за сокращения численности населения, накидки стали делать и взрослые.

Другой важный элемент костюма — маски. Маски уходят своими корнями в глубину японской истории и играют важнейшую роль в национальном драматическом искусстве — традиционных театрах Но и Кабуки. Они передают духовный мир персонажей и помогают актерам воплощать свои роли в жизнь. Изготовление и внешний вид масок в каждой местности имеют свою специфику. Так, *Амахагэ* деревни Такиноура носят коричневые маски старцев, в дополнение к ним идет парик *сягума*, тоже коричневого цвета. В этой деревне сохранились также маски для исполнения древних синтоистских танцев и пантомимы *кагура* под названием *Хияма Бангаку*. Это четыре маски синего и красного демонов; овальная женская маска с белым лицом, красными тонкими губами и черным обрамлением сверху, изображающим волосы; улыбающаяся маска старца *окина* с белым морщинистым лицом, красными губами, густыми длинными бровями и бородой; улыбающаяся маска старца *дзё* с коричневым лицом, длинными густыми бровями и усами; маска *гангодзи* коричнево-красного оттенка, которая, по всей видимости, олицетворяла другого демона [Мукэй миндзоку бункадзай 1984, с. 19–20]. Женская маска обычно не используется как замена маски *Амахагэ*, потому что некоторые жители находят обидным сравнение женского лица с устрашающим ликом демона. В деревне Мэга тоже используются маски *Хияма Бангаку*, но немного другие: синего и красного демонов; старца *дзё* или *окина*; женская маска; маска *каммагурэ*; маска *гангодзи* [Мукэй миндзоку бункадзай 1984, с. 14]. Маски деревни Торидзаки для божеств *Амахагэ* выглядят примерно одинаково: красное лицо, желтые зубы с клыками, черные густые брови и два черных рога, т. е. это маски красного демона. Вероятно, их названия были даны по ближайшим топонимам: *мидзуцубо*, *касамори*, *ивакура* [Мукэй миндзоку бункадзай 1984, с. 24].

Помимо отличий костюма есть другие отличия между ритуалами трёх деревень. В деревне Такиноура в обряде участвует всего два *Амахагэ*, которых сопровождает небольшая процессия с барабанами и колокольчиками. Важной особенностью *Амахагэ* деревни Такиноура является то, что они не издают звуков, а ходят в устрашающем молчании. При посещении домов исполняется мелодия с особым ритмом, под которую *Амахагэ* вышагивают в определенной последовательности, что является частью ритуала и выражает некую магическую формулу. Потом барабанщик издаёт ритуальный крик «*хагэ-хагэ*». Семья подготавливает *моти* на алтаре для *Амахагэ*, которые божества должны быстро взять и забрать с собой.

В деревне Мэга в ритуале участвуют пять или шесть божеств — самый многочисленный состав среди трёх деревень. Примерно с трёх часов дня молодые люди собираются в главном здании храма, где они выпивают сакэ перед алтарём. Потом старшие помогают им надевать соломенные элементы *кэндан*, после чего будущие божества выстраиваются, ещё раз пьют сакэ и где-то в половине пятого вечера выходят из храма. У них тоже есть сопровождение из группы людей с барабаном и колокольчиком. *Амахагэ* Мэга очень шумные. Они выкрикивают протяжные звуки «ги-ги» и «у-у». Вдобавок, они особым образом двигают телом. Каждый дом, который посетят *Амахагэ*, подготавливает две лепешки *моти*. *Амахагэ* берет одну штуку, а другую оставляет, и она становится талисманом у семьи. Потом семья добавляет *моти* в кашу и съедает. Раньше, по некоторым сведениям, *моти* было шесть штук, по числу божеств. После окончания обхода домов и сжигания соломенных накидок в главном здании деревни проводится праздничный банкет *наорай*.

В деревне Торидзаки в ритуале участвуют три *Амахагэ*. В этой деревне есть следующая традиция: в день проведения ритуала примерно с шести утра ученики младшей школы (вторые и третьи классы) обходят дома и собирают *кадомацу* и *симэ* (украшения из соломенных верёвок). Далее дети собираются с задней стороны храма, где есть возвышение, там они строят шалаш *хонтэ* из собранных находок, который примерно в десять часов сжигают. Там же дети сжигают бумаги со своей каллиграфией. Считается, что это помогает улучшить навыки письма. Где-то в восемь утра начинается изготовление соломенных накидок. Процессия *Амахагэ* в Торидзаки включает примерно десять человек, куда тоже входят люди с колокольчиком и барабаном. Заходя в дома, *Амахагэ* издают протяжные звуки «у-у», выполняя определенные телодвижения. Солома, выпавшая из их накидок, называется *оканэ*.

Сообщество по охране обряда *Амахагэ* учредило в городе Юдза музей, в котором представлены макеты соломенных накидок *мино*, маски, изображения самих божеств *Амахагэ* в полном облачении, баннеры и плакаты, объясняющие содержание ритуалов. Наглядно показана разница между ритуалами трех деревень региона. Работы местных художниц Кияма Юкико и Такахаси Канаэ изображают различные моменты празднеств, маски и одеяние богов-пришельцев.

Так проводится обряд близ города Юдза. Другие обряды региона Тохоку имеют общие корни с обрядом *Амахагэ*. Между многими из них можно проследить значительные сходства: маски демонов *они*, соломенные накидки *варамино*, нож как один из атрибутов костюма для устрашения жителей и обход домов для наставления людей на плодотворный сельскохозяйственный год.

Несомненно, обряды, формировавшиеся веками, представляют большую культурную ценность для Японии. К сожалению, некоторые из них исчезают. Например, в префектуре Иватэ проводится ритуал *Сунэка*. Помимо него в близлежащих деревнях проводятся другие родственные обряды, однако часть из них предалась забвению. В настоящее время японцы прикладывают усилия, чтобы поддерживать сохранность подобных ритуалов. Создаются специальные сообщества по охране ритуалов, формируются особые группы по поддержанию традиции, в деятельность вовлекается молодёжь. Все это подтверждает важность ритуалов богов-пришельцев, как ценной части духовной религиозной жизни японцев.

### **Список использованных источников и литературы**

Бакшеев Е. С. «Редкие гости» из Иного мира // «Япония: путь кисти и меча», вып. 4, 2004. С. 7–12.

Жуков А. Е. (ред.) История Японии. Т. I. С древнейших времен до 1868 г. М.: Институт востоковедения РАН, 1998. 659 с.

Ishii. S. The Japanese Welcome-Nonwelcome Ambivalence Syndrome toward "Marebito/Ijin/Gaijin" Strangers: Its Implications for Intercultural Communication Research // Japan Review, 13, 2001. P. 145-170.

Мукэй миндзоку бункадзай юдза-но амахагэ юдзамати кё:ику иинкай 『無形民俗文化財 遊佐のアマハゲ』 遊佐町教育委員会 [Нематериальное культурное наследие Юдза-но Амахагэ]. Юдза: Комитет по образованию города Юдза, 1984. 40 с.

Хира Тацухико. Райхо:син дзитэн 平辰彦 『来訪神事典』 / Энциклопедия богов-пришельцев. Токио: Синкигэнся, 2020. 304 с.

## **Генезис иконографии Райдзина и Фудзина в монументальной японской скульптуре второй половины XIII в.**

На примере скульптур из японского храма Сандзюсангэндо в статье проанализирован процесс формирования образов покровителей грома Райдзина и ветра Фудзина в скульптуре конца эпохи Хэйан — Камакура (1185–1333).

### *История, посвящение и программа оформления храма Сандзюсангэндо*

Храмовый зал Сандзюсангэндо построен в Киото в 1164 г. на территории резиденции экс-императора Го-Сиракава. Деньги на строительство выделил Тайра-но Киёмори. Это была распространённая практика, поскольку многие лидеры клана Тайра являлись покровителями столичных храмов. Пожар 1249 г. уничтожил здание<sup>2</sup>, но оно было перестроено спустя семнадцать лет.

Внутри эффектное скульптурное оформление. Вероятнее всего это связано с тем, что монастырь Рэнгоин, где находится молитвенный зал Сандзюсангэндо, задумывался как новый центр буддизма в противовес сокровищницы буддийской пластики Японии — храма Кофукудзи, который находился под эгидой клана Фудзивара [Есипова 2014, с. 226].

Оформление внутреннего пространства воплощает мандалу. В центре расположен главный объект поклонения — сидящий Тысячерукий Авалокитешвара (яп. Каннон) [O’Neal 2018]. По обеим сторонам от скульптуры находятся по 500 деревянных статуй бодхисаттвы Милосердия в уменьшенном формате.

Воплощение идеи многократного повторения одного и того же чтимого образа внутри культового помещения в Сандзюсангэндо достигло особого масштаба. Перед «размноженными» скульптурами бодхисаттвы расположены тридцать статуй персонажей буддийского пантеона, связанных с охранительной функцией, среди которых находятся персонификации стихий — Райдзин и Фудзин по бокам. Однако стоит отметить, что изначально свита Каннон находилась рядом с главной скульптурой, что обусловлено устоявшейся иконографией.

Двадцать восемь скульптур представляют «полный» комплект служителей Тысячерукого Каннон (яп. нидзюхати бусю)<sup>3</sup>. Они описаны в танских текстах, и впервые их изображения встречаются в росписях Могаоку. Охранители

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — старший преподаватель Института истории СПбГУ, кандидат искусствоведения Мартынова Дарья Олеговна.

<sup>2</sup> После пожара около 120 произведений удалось спасти. Соответственно, массивный корпус памятников создан после пожара и датируется серединой XIII века.

<sup>3</sup> Nijuuhachi bushuu // Сетевой словарь по японскому искусству JAANUS. URL: <https://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/n/nijuuhachibushuu.htm> (дата обращения 02.03.2024).

ассоциируются с ипостасями Каннон. В зависимости от ситуации, в которой находится верующий, бодхисаттва является в виде различных почитаемых существ. Именно эти ипостаси представлены в скульптурном оформлении храма, к которым в Японии были добавлены покровители грома и ветра.

### *Генезис иконографии 28 стражников Каннон: влияние эзотерического буддизма*

Спутники, сопровождающие Каннон, могут варьироваться, поскольку их описание основывается на нескольких текстах, в которых состав участников меняется: XXV глава «Лотосовой сутры» [Сутра Лотоса 2007, с. 286–292], «Сутра Великого Сострадания» (яп. «Сэндзю дараникё»)⁴.

Многочисленные различные изображения чтимых существ появляются в связи с новыми процессами, которые происходили с конца VIII–начала IX веков, когда ценностная картина Японии пополнилась новыми эзотерическими учениями (яп. миккё) [Лепехова 2011, с. 76], оказав сильное влияние не только на общественно-политическую ситуацию, но и на изобразительное искусство. Изменения в иконографических схемах связаны, в первую очередь, с деятельностью влиятельной эзотерической школы Сингон, которая активно использовала произведения искусства в качестве визуального воплощения идей. В результате чего произошло усложнение изобразительной системы, и количество чтимых существ значительно увеличилось.

Самый ранний сохранившийся скульптурный ансамбль с 28-ю служителями Тысячерукой Каннон 二十八部衆, выявленный к настоящему времени, относится к позднему периоду Хэйан из храма Сэйсудзи⁵ на острове Садо (сейчас находятся в Музее истории и фольклора острова Садо). Сохранились двадцать девять скульптур, включая Райдзина, статуя покровителя ветра Фудзина отсутствует.

Несмотря на существующее предубеждение, скульптурные алтарные композиции с 28-ю охранниками Каннон, вероятно, распространены с периода Камакура, так как культ Тысячерукого бодхисаттвы Милосердия был очень популярным. В этих композициях практически всегда встречаются покровители стихий. Их можно увидеть в храмах Сиофунэ Каннодзи 塩船観音寺 (1268–1288); Эрюдзи, Татики Каннон-до 恵隆寺観音堂 (Камакура); Тайхэйдзи 大平寺 (Камакура-Муромати) и так далее.

Самые известные изображения монументальной буддийской пластики защитников Каннон находятся в храме Сандзюсангэндо, поскольку они являются первым дошедшим комплектом в полном составе и в хорошей сохранности. Скульптурные образы отходят от несколько идеализированных изображений

⁴ «Сутра Великого Сострадания» переведена на английский Сильфонг Цун URL: <http://www.buddhism.org/Sutras/2/Sutras17.htm> (дата обращения 02.03.2024).

⁵ Архитектура напоминает уменьшенную копию киотского храма Киёмидзу-дэра. Культурные ценности острова Садо URL: <https://www.city.sado.niigata.jp/site/bunkazai/5000.html> (дата обращения 21.02.2024).

персонажей буддийского пантеона, они рассчитаны на круговой обзор. Отличаются проработанностью и экспрессией, наполнены многочисленными декоративными элементами, обладают яркой полихромией, придавая произведениям большую эмоциональность. То есть в этом примере скульптура не только отображает главную идею иконографии 28-ми стражников — свита бодхисаттвы как отражение космической сущности Тысячерукого Каннон, присутствующего на всех «уровнях» мира, — но и является шедевром камакурского искусства скульптуры.

### ***Иконография Райдзина и Фудзина: проблема полифоничности образов***

В группе 28-ми охранителей Каннон есть два особых персонажа — покровитель грома Райдзин и покровитель ветра Фудзин. Сложность иконографии персонификаций природных стихий состоит в том, что они являются многокомпонентными персонажами, вошедшими в буддийский пантеон.

Можно выделить несколько сюжетов, связанных с образами Райдзина и Фудзина. Во-первых, они показаны как персонификации природных стихий в японских мифологических текстах, китайской традиции и образах из оазисов Восточного Туркестана и греко-буддийского искусства.

В ранних японских текстах<sup>6</sup> встречаются *ками*, связанные с природными стихиями грома и ветра [Кодзики 1994 с. 43]. Однако из-за особенности японского добуддийского искусства, которое опирается на орнаменты, фигуративные образы этих персонажей отсутствуют. Помимо этого, в текстах не содержатся конкретные описания исследуемых персонажей, то есть не даны чёткие физиогномические характеристики или указания специальных атрибутов, с помощью которых их можно идентифицировать.

Напротив, в китайских трактатах<sup>7</sup> есть прямые свидетельства особых атрибутов, которые станут иконографической основой одного из пары чтимых. Так, в даосских текстах китайский прототип Райдзина — Лэйгун — имеет опознавательный объект: круговой набор барабанов. С прообразом Фудзина возникают некоторые сложности, поскольку в древнекитайских текстах нет описания внешнего облика божества ветра Фэнбо, с которым он соотносится.

---

<sup>6</sup> В шестой главе первого свитка «Кодзики» упоминается юноша-божество Ветра — Синацу-хико-но ками, рождённое богами творения мира Идзанаги и Идзанами; в седьмой главе первого свитка «Кодзики» встречаются два бога Грома: Ивасаку-но ками (бог грома, рассекающий скалы) и Нэсаку-но ками (бог грома, рассекающий основания скал). В «Нихон сёки» также упоминаются эти персонажи.

<sup>7</sup> Образы грома и ветра встречаются в трактате Ван Чун (27–ок. 97 гг.) «Лунь хэн» («Критические рассуждения»). В этом труде в главе «Ложные представления о громае» содержится описание Лэйгуна в образе барабанов или в облике силача, который тянет за собой связку барабанов. В китайском философском трактате «Хуайнань-цзы» («Мудрецы из Хуайнани»), составленном при дворе Лю Аня (180–122 гг. до н.э.), встречаются упоминания Фэнбо в первой главе «Об изначальном дао», а Лэйгуна во второй главе «О начале сущего». Помимо Лэйгуна и Фэнбо, также есть указание на бога дождя Юйши.

Ханьские погребальные рельефы также не фиксируют божество с мешком ветров на спине. Мешок ветров станет устойчивым атрибутом Фэнбо с проникновением буддийских образов в искусство.

В монументальной живописи оазисов Восточного Туркестана: в росписях скальных комплексов Кучи (Кызыл) и Бамиана VI–VII вв. находятся схожие образы. Они связаны с местными культами небесных светил [Zhu 2006, p. 700]. Также во время правления кушанских царей II в. чеканились монеты с изображениями индоиранских (?) божеств, среди которых есть покровитель ветра Оадо / Вадо<sup>8</sup>.

Так, идея обожествления природных стихий присуща совершенно разным культурам и регионам. Если в случае с отсутствием описания покровителя ветра в китайских текстах образ был заимствован в греко-буддийском искусстве, то иконография покровителя грома была составлена благодаря его главному атрибуту в китайских текстах, основанных на даосских идеях, — круговому барабану.

Во-вторых, пара покровителей стихий выступает как карающее начало в нескольких сюжетах: 1) искушение Будды, 2) отождествление с охранителями на основе XXV главы Лотосовой сутры, 3) буддийская история про пять учеников Будды Шакьямуни, 4) японская история про обожествление человека в образе грома.

Изображения покровителей стихий появляются в сюжете искушения Будды. Вероятно, одно из самых ранних выявленных изображений Райдзина и Фудзина в Японии относится к VIII веку и находится в иллюстрированной «Сутре о причинах и плодах прошлого и настоящего» — «Эингакё»<sup>9</sup>, основанной на тексте ранней Тан. В этом самом старом иллюстрированном свитке Японии наглядно рассказываются биографические события жизни Сиддхартхи Гаутамы. Подробный рассказ был необходим, чтобы объяснить сложные тексты философско-религиозной системы в доступной манере. В кульминационном моменте, когда Король демонов приводит несметное количество демонических существ, чтобы помешать медитации Шакьямуни, встречаются и изображения покровителей грома и ветра в его свите.

Иллюстрированная «Сутра прошлой и настоящей кармы», повествующая о жизни исторического Будды, встречается и в период Камакура. Например, фрагменты свитка конца XIII века с изображением сцены нападения и

---

<sup>8</sup> Пример монеты URL: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/C\\_1894-0506-1423](https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1894-0506-1423) (дата обращения 05.03.2024).

<sup>9</sup> Свиток «Сутры о причинах и плодах прошлого и настоящего», храм Дайгодзи, VIII век (Нара), охраняемый художественным музеем Шото, Сибуя, Токио. Длина составляет 15 метров. Important Cultural Property Illustrated Sutra of Cause and Effect // Collection Database Nara National Museum. URL: <https://www.narahaku.go.jp/english/collection/757-0.html> (дата обращения: 10.04.2024).

приручения демонов Буддой хранятся в Метрополитен-музее<sup>10</sup>. Здесь среди прочего многообразия демонов со звериными ликами, всячески старающимися навредить Будде, изображены «божества» грома и ветра, которые ассоциируются в Японии с Райдзином и Фудзином.

Помимо японских примеров, рассматриваемая сцена встречается в китайском искусстве. Например, в росписи 249 пещеры и шёлковом свитке X века<sup>11</sup> Могаоку.

В XXV главе Лotosовой Сутры говорится о том, как спастись от беды, то есть природные стихии воспринимались как реальная угроза для человека. Опасность может приходить с неба: в левом верхнем углу китайского свитка X в. из 17 пещеры Могаоку, который хранится в Британском музее<sup>12</sup>, изображён чёрный туман, из которого появляется связка барабанов. На самом раннем японском иллюстрированном свитке Лotosовой Сутры 1257 г. художника Сугавара Мицусигэ<sup>13</sup> в облаках изображены Фудзин с мешком ветров и Райдзин со связкой барабанов. Согласно надписи, этот свиток был создан по образцу печатной книги Сун 1208 г., которая, в свою очередь, была сделана на основе раскрашенного свитка. Сохранились подобные версии более поздних периодов.

Переместившись из Китая в Японию вместе с буддизмом, образ покровителя грома «оброс» новыми смыслами. В частности, произошла контаминация покровителя грома и «небесного духа» Тэндзина, культ которого основан на эвгемеризации реального человека Сугавара-но Митидзанэ.

В Японии начала X в. Фудзивара-но Токихира из-за боязни соперничества оклеветал своего политического конкурента, государственного деятеля, учёного и поэта Сугавара-но Митидзанэ (845–903), который умер в ссылке на Кюсю [Трубникова 2017, с. 317–319]. После его смерти с врагами стали происходить несчастья, поэтому Митидзанэ посмертно был восстановлен во всех должностях и обожествлён. Однако, несмотря на реабилитацию чести учёного, несчастья продолжались<sup>14</sup>. Сердитый дух Митидзанэ стал отождествляться с небесными ками, получив имя Икадзути Тэндзин [Федянина 2014, с. 113].

---

<sup>10</sup> Scene from The Illustrated Sutra of Past and Present Karma (Kako genzai e-inga-kyō; Matsunaga Version) // The media collection The Metropolitan Museum. URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53178> (дата обращения 10.04.2024).

<sup>11</sup> Шёлковый свиток со сценой нападения Мары из музея Гимэ URL: <https://www.guimet.fr/fr/nos-collections/chine-bouddhique-asie-centrale/les-assauts-de-mara> (дата обращения 11.04.2024).

<sup>12</sup> Шёлковый свиток с изображением Авалокитешвары в иконографии Спасителя от опасностей URL: [https://www.britishmuseum.org/collection/object/A\\_1919-0101-0-28](https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1919-0101-0-28) (дата обращения 05.02.2024).

<sup>13</sup> Иллюстрированный свиток Лotosовой сутры Сугавара Мицусигэ URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/44849> (дата обращения 05.02.2024).

<sup>14</sup> История возникновения культа и его развития наиболее полно представлена в текстах «Китано Тэндзин энги», в которых обобщены источники, относящиеся к исторической личности Сугавара-но Митидзанэ и легендарным событиям. Первый текст «Китано Тэндзин энги» — «Кэнкю-хон» был составлен в 1194 году в правление Кэнкю (1190–1199). Затем



Подобная трёхступенчатая трансформация произошла со многими почитаемыми ками. Особенно в этой связи важно отметить культ гневных духов *онрё*, который значительно повлиял на изменение функций представителей синто-буддийского пантеона [Трубникова, Бачурин 2009, с. 206–207]. Концепция онрё заключается в следующем: после смерти дух покидает тело и продолжает существовать самостоятельно. Умиротворённые духи помогают живым, а озлобленные могут доставить немало хлопот людям.

Следующий эпизод связан с иконографией, которая стала основополагающей в формировании скульптурных образов Райдзина и Фудзина из Сандзюсангэндо, когда покровители стихий находятся рядом с Тысячерукой ипостасью Каннон.

На японской танке периода Камакура<sup>15</sup> на мешке ветров Фудзина можно увидеть золотые цветы, которые, возможно, дают отсылку к истории с Сугаварой-но Митидзанэ и его сливой *умэ*<sup>16</sup>. Конечно, главной фигурой выступает бодхисаттва Милосердия как воплощение космической сущности, проявляющейся в разных ипостасях и главенствующий над всеми мирами. Именно в этот контекст помещены скульптуры покровителя грома Райдзина и покровителя ветра Фудзина в киотском храме Сандзюсангэндо<sup>17</sup>.

Обе скульптуры с чертами химеры: животные клыки и пальцы на руках и ногах, фигуры показаны в экспрессивных позах, с сильно развитой мускулатурой. Выполнены из дерева и имеют полихромную раскраску. Райдзин с круговыми барабанами, на которые нанесён традиционный японский узор *томоэ*, который воспринимается и как синтоистский, и как буддийский символ [Друзь 2008, с. 144]. Орнамент *томоэ* — вписанные в круг запятые, относится к благопожелательным символам. Алтарная композиция Сандзюсангэндо содержит ещё несколько персонажей с музыкальными инструментами. Однако только у Райдзина барабаны фольклорной формы, тогда как у всех остальных, инструменты относятся к придворному оркестру [Есипова 2018, с. 68–69]. Фудзин несёт мешок с ветрами на плечах. Фигуры расположены на облаковидных пьедесталах, что подчёркивает их связь с небесными стихиями, значимость которых была отмечена ещё в древности.

---

следует второй текст, список с предыдущей книги — «Кэмпо-хон», созданный во время правления Кэмпо (1213–1219). Этот список называют «Китано Тэндзин го-энги», чтобы не было путаницы. В связи со спецификой настоящей работы наиболее интересны ранние иллюстрированные энги «Китано сэйбё энги» или «Дзёкю-хон» (1219), составленный Кудзё Митиэ, является самым старым и большим из сохранившихся иллюстрированных свитков «Китано Тэндзин энги».

<sup>15</sup> Свиток с изображением Тысячерукого Каннон URL: <https://webarchives.tnm.jp/imgsearch/show/C0028568> (дата обращения: 21.02.2024)

<sup>16</sup> Находясь в изгнании, он написал стихотворение, в котором жаловался на отсутствие рядом любимого дерева. Тогда по легенде слива с помощью ветра прилетела к нему.

<sup>17</sup> Официальный сайт Сандзюсангэндо URL: <https://www.sanjusangendo.jp/> (дата обращения: 04.03.2024)

Подводя итоги, важно отметить, что чтимые персонификации природных сил — покровитель грома Райдзин и покровитель ветра Фудзин относятся к парным чтимым персонажам буддийского пантеона. Начиная с конца периода Хэйан скульптурные изображения этих персонажей предстают вместе с 28-ю охранителями из свиты бодхисаттвы Тысячерукого Каннон в облике близком к антропоморфному, с химерными элементами.

### Список литературы

*Ванеян Е. С.* «Японский стиль» (ваё:) скульптуры эпохи Хэйан: к истории термина // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей. Вып. 9 / Под ред. А. В. Захаровой, С. В. Мальцевой, Е. Ю. Станюкович-Денисовой – МГУ имени М. В. Ломоносова / СПб.: НП-Принт, 2019. С. 768–777.

*Друзь В. А.* Искусство Японии. Путеводитель по постоянной экспозиции. 2-е изд. М.: Гос. музей Востока, 2008. 131 с.

*Елихина Ю. И.* Дуньхуан и Юйлинь — пещерные музейные комплексы // Вопросы музеологии. 2021. № 12 (2). С. 296–309.

*Есипова М. В.* Иконография громовников-барабанщиков — японского Райдзина и китайского Лэйгуна // История и культура традиционной Японии 11 / *Orientalia et Classica*. Труды Института классического Востока и античности ВШЭ. Вып. I (LXXI). СПб.: Гиперион, 2018. С. 56–75.

*Есипова М. В.* Сокровенные смыслы музыкальной иконографии киотского храма Сандзю:сангэндо: // Ежегодник Япония. 2014. Т. 43. С. 224–243.

*Кимиаки Танака* Сэндзю Каннон то нидзюхати бусю но надзо [Тысячерукий Каннон и тайна 28-ми сопровождающих]. Токио: Шуньюша, 2019. 208 с. (на яп. языке)

Кодзики: Записи о деяниях древности: пер. со старояп. / науч. ред. В. Н. Горегляд. СПб: ШАР, 1994. 320 с.

*Лепехова Е. С.* Проблема конфуцианских этических категорий в школах Тэндай и Сингон // Вестник Бурятского государственного университета. 2011. № 14. С. 68–76.

Лунь хэн. Ван Чун // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. 1990. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. С. 254–320.

Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость/Изд. подгот. А. Н. Игнатович, В. В. Северская. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 2007. 536 с.

*Трубникова Н. Н.* Еще раз о «чудесной силе песен»: поучительные рассказы о поэтах в «Сборнике наставлений в десяти разделах» // Ежегодник Япония. 2017. № 45. С. 307–328.

*Трубникова Н. Н., Бачурин А. С.* История религий Японии IX–XII вв. М.: Наталис, 2009. 560 с.

*Федянина В. А.* Покровитель словесности и воплощение бодхисаттвы: Сугавара Митидзанэ и ранняя история культа Тэндзин (IX–XII вв.). М.: Кругъ, 2014. 312 с.

Хуайнань-цзы // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. 1990. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. С. 37–100.

*McCallum D. F.* The Earliest Buddhist Statues in Japan // *Artibus Asiae*. 2001. Vol. 61. № 2. P. 149–188.

*Noriko T. R.* Japanese Demon Lore: Oni from Ancient Times to the Present. University Press of Colorado: Utah State University Press, 2010. 241 p.

*O'Neal H.* Word Embodied: The Jeweled Pagoda Mandalas in Japanese Buddhist Art. Cambridge, MA: Harvard University Press for the Harvard University Asia Center, 2018. 310 p.

*Zhu T.* The Sun God and the Wind Deity at Kizil // *Erān ud Anērān*. Studies Presented to Boris Il'č Maršak on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday. Venezia. 2006. P. 661–718.

*Терехин Никита Николаевич*  
*магистрант 1 курса факультета мировой экономики*  
*и мировой политики НИУ ВШЭ<sup>1</sup>*

**Начало «колониального способа производства»:  
аграрная экономика колониальной Кореи в 1910-1920-х гг.**

Колониализм, как особое социально-экономическое и социально-политическое явление, почти с самого своего возникновения стал объектом изучения различных социальных и гуманитарных дисциплин.

Наибольший вклад в изучение колониализма и колониальной экономики сделали представители марксистского направления. Особенно активно изучение велось в 1920–1930-х гг. политическими деятелями Коммунистического Интернационала и советскими учеными. Уже тогда, было отмечено, что колониальная экономика представляет собой своеобразное сочетание «феодалных пережитков» и «современных капиталистических способов эксплуатации» [Тарханов 1932]. Однако, несмотря на это указание, несмотря на то что оставалось сделать последний шаг к признанию особого политэкономического содержания колониальной экономики, шаг этот не был сделан.

Вновь дискуссии об особенностях колониальной экономики возобновились после волны деколонизации. Появилось множество новых концепций, но исследования все же не смогли выйти за рамки противопоставления «феодализм-капитализм», а основными теоретическими моделями продолжали оставаться «слаборазвитый капитализм», «консервативный путь капиталистического развития» и «колониальный капитализм» [Алитовский 1992, с. 16]. Другими словами, продолжало господствовать априорное представление, что несмотря на свою деформированность, колониальная экономика представляет собой вариацию именно капиталистической экономики.

Шаг вперед смогли сделать исследователи и ученые вновь освободившихся стран. Особо стоит выделить исследователей из Индии и Пакистана, которые в ходе своего изучения Британской Индии, как одного из типичнейших представителей колониальной экономики, пришли к выводу о том, что «колониализм должен восприниматься в терминах специфического способа производства» [Banaji 1972, с. 2499].

Однако и ими не была предложена цельная политэкономическая модель колониальной экономики. Наиболее полно это удалось сделать лишь С. Н. Алитовскому в своей докторской диссертации 1992 г. Он отмечал, что поскольку капитал действует в интересах метрополии капиталистически лишь по форме, а не по содержанию, то это приводит к созданию особого «способа

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — к. э. н., профессор Школы востоковедения Факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ Лешаков Павел Семенович.

производства» [Алитовский 1992, с. 96–98]. Сам этот «способ производства» не может породить новый способ производства, поскольку является искусственным, привнесенным извне [Алитовский 1992, с. 99]. Более того, из-за своей первоначальной искусственности он не является полноценным способом производства, именно поэтому о нем можно говорить только в кавычках. С другой стороны, исходя из искусственности этого «способа производства» он не может породить капитализм, ведь капитализм должен вызревать в недрах докапиталистического способа производства [Войтов 2010, с. 213], т.е. в процессе самостоятельного поступательного развития, а «колониальный способ производства» становится барьером на пути любого прогресса [Алитовский 1992, с. 97–98]. При этом, если и происходит некоторый технический прогресс, т.е. прогресс производственных сил, то он все равно в итоге является разрушительным [Алитовский 1992, с. 97–98].

Поскольку колониальная экономика, как показано выше, представляла собою особую социально-экономическую структуру, выделим несколько основных характеристик данного «способа производства»:

- Гетерогенность и многовариантность различных составляющих [Алитовский 1992, с. 91–93];
- Полицейско-административные методы насаждения элементов нового базиса [Алитовский 1992, с. 83];
- Отсутствие политической и экономической суверенности [Рейснер 1993, с. 62–75];
- Два основных противоречия — колония-метрополия и деформированное развитие производственных сил с сохранением старых форм производственных отношений;
- Созидательная роль капитала была поставлена на служение главной функции — разрушительной;
- Деформированное вхождение в мировой рынок [Алитовский 1992, с. 91–93];
- Распадение двух начал крестьянства (собственнического и трудового), которое приводит к понижению жизненного уровня [Алитовский 1992, с. 203–204].

Итак, на теоретическом уровне мы кратко описали характеристику «колониального способа производства». Теперь перейдем к рассмотрению конкретного исторического примера данного «способа производства» — колониальной Кореи.

Кратко рассмотрим процессы, которые происходили в производственных силах и производственных отношениях в корейском сельском хозяйстве в первые двадцать лет колониального господства Японской империи (1910–1920-е гг.). В этот период происходило формирование и окончательно были сформированы структуры корейской колониальной экономики. Сельское хозяйство рассматривается поскольку именно в нем было занято около 80% всего

населения Корейского полуострова и именно в сельском хозяйстве наиболее ярко проявляются все особенности «колониального способа производства».

### **Производственные силы**

Корея является типичными представителями хозяйств трудоинтенсивного типа, для которых характерно большая зависимость от естественных условий производства, а именно земли, и меньшая зависимость от труда из-за перенаселенности [Яшнов 1933, с. 61–63]. Именно поэтому, в первую очередь, японскими властями ставилась цель улучшения «естественных производственных сил» Корейского полуострова, т. е. земли. Для этой цели, уже начиная с 1910-х гг., начинается постепенная модернизация оросительных систем, которые были в очень плачевном состоянии в Корее. Однако этот процесс был крайне медленный в первое десятилетие, что видно, например, из того, что в 1910-е гг. было создано всего 4 ирригационных ассоциации [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 161].

С новой силой мелиоративные работы начинаются в 1920-х годах в рамках осуществления «Плана повышения производства риса» (*Сан ми чынсик кэхвек*). По состоянию на 1920 год, первый год из задуманных 30 лет осуществления плана, на Корейском полуострове насчитывалось 800000 *чонбо*<sup>2</sup> подходящей для «улучшения» земли, из которых в течение первых 15 лет планировалось улучшить 427500 *чонбо* [Ли Ёнхак 2018, с. 312].

Однако первый план оказался неудачным, что было вызвано недостаточностью финансирования, поскольку корейский крупный земледelec, который согласно плану также должен был вкладывать свои капиталы, делать этого не стал из-за отсутствия прямой выгоды [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 160].

В 1926 г. разрабатывается новый 12-летний план. Была также изменена политика финансирования, и еще более низкие процентные ставки по кредиту на проведение мелиоративных работ, позволили привлечь капиталы крупных корейских землевладельцев [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 160]. В итоге, к 1933 г. было завершено 47% всех запланированных мелиоративных работ [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 161]. Также, в именно в период 1926–1932 гг. было создано около половины всех ирригационных ассоциаций [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 161]. Также, к 1930 г. доля всех орошаемых заливных полей достигла 58,8% [Van 1971, с. 55]. Одновременно проводился перевод суходольных полей в заливных. В результате, за 1920-е гг. площадь заливных полей увеличилась на 6% [Williams 1982, с. 112]. Итак, в целом, политика японцев по улучшению земли оказалась успешной.

Улучшалась не только сама земля, но и происходило постепенное развитие агротехники, что наиболее ярко видно на примере увеличения использования

---

<sup>2</sup> 1 чонбо  $\approx$  9917,4 м<sup>2</sup>

новых высокоурожайных сортов риса, использования удобрений и новых методов посадки риса.

Согласно японской официальной статистике, доля заливных полей, на которых выращивались высокоурожайные сорта риса, увеличилось с 5,5% в 1912–1914 гг. до 74,3% в 1927–1929 гг. [Lee 1936, с. 57].

Увеличивалось и использование удобрения в сельском хозяйстве. Согласно статистике, за 1910–1928 гг. произошло увеличение количества используемых удобрений на 156,33% [Но Ёнпхиль 2013, с. 378]. При этом доля химических удобрений оставалась крайне малой, достигая всего около 2%, а основной рост происходил за счет натуральных удобрений [Но Ёнпхиль 2013, с. 378].

Японские власти также стремились распространить на Корейский полуостров новую методику посадки риса. В итоге, к 1933 г. степень использования нового метода на Корейском полуострове достигла почти 90% [Ан Сынхэк 2009, с. 78].

Все эти улучшения привели к повышению производства риса на 27%, и если в 1910-е гг. среднегодовая урожайность составляла 12553 тысяч *сок*<sup>3</sup>, то в 1920-е гг. она уже составляла 15985 тысяч *сок* [Корейский экономический... 2006, с. 412–413].

Итак, можно констатировать, что определенное развитие производственных сил в колониальной Корее происходило. Однако это развитие было половинчатым, поскольку улучшались в основном «естественные производственные силы». Даже увеличение использование удобрения происходило, в основном, за счет натуральных удобрений. Новая же методика хоть и была определенным шагом вперед по сравнению с корейской традиционной методикой, но все равно являлась методикой ручной высадки риса [Ан Сынхэк 2009, с. 53–56]. При этом, например, почти никакого развития сельскохозяйственной техники не происходило [Материалы по экономике... 1932, с. 19]. Другими словами, хотя определенное развитие производственных сил и было, но оно было деформированным.

### **Производственные отношения**

Базой для становления новых, характерных для «колониального способа производства», производственных отношений стал кадастровый учет земель, проводившийся в 1910–1918 гг.

В ходе его проведения были составлены кадастровые карты всех земельных участков на Корейском полуострове [Kim 2021, с. 105–122], закреплены документы, которые подтверждают право частной собственности на землю [Ли Ёнхо 2008, с. 295–336], а также была введена система перекрестной проверки изменения состояния собственника определенного земельного участка [Ван Хёнчжон 2007, с. 319–350].

---

<sup>3</sup> 1 сок ≈ 180,39 л

Как имеющиеся официальные японские статистические данные по всему Корейскому полуострову [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 118], так и исследования западных и южнокорейских исследователей [Gragert 1982, с. 126; Ван Хёнчжон 2007, с. 321] не подтверждают резких изменений в социальном составе корейской деревни и, следовательно, массового разорения корейского крестьянства в ходе проведения кадастрового учета земель. Однако хотя в период проведения не наблюдается резкого обезземеливания крестьянства, юридическое закрепление прав частной собственности привело к тому, что постепенно беднеющее корейское крестьянство начало продавать свои участки и они переходили в руки крупных землевладельцев.

Итак, кадастровый учет заложил основы земельных отношений, которые характерны для «колониального способа производства». Отношениям, при которых юридическое признание прав частной собственности приводит не к формированию капиталистических землевладельцев, а к постепенному обезземеливанию и концентрации земель в руках крупных землевладельцев.

Теперь перейдем к рассмотрению основных процессов в корейской деревне в 1920-е гг., сосредоточив внимание на социальной дифференциации деревни, арендных отношениях, сельских рынках и постепенном обеднении основной массы крестьян.

Согласно имеющимся официальным японскими статистическим данным, к 1930 г. доля арендаторов среди всех крестьянских домохозяйств достигла 46,5% [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 180]. Если прибавить к ним также долю крестьян-полуарендаторов, большая часть которых имела лишь маленький клочок земли в собственности, то общая доля безземельных крестьян поднимется до 77,5% [Чон Соктам, Чхве Юнгю 1959, с. 180]. Итак, можно ярко видеть процесс быстрого обезземеливания крестьянства.

Перейдем далее к вопросу ренты. Земельная рента в данный период была рентой «смешанной», т. е. состоящей из самой ренты и ряда дополнительных как экономических, так и внеэкономических факторов, которые увеличивают итоговый размер ренты [Shin 2003, с. 166]. Она составляла около 50%, но с присовокуплением различных факторов могла достигать и 90% [Shin 2003, с. 164]. Причем, большая часть ренты выплачивалась не деньгами, а продуктами [Материалы по экономике... 1932, с. 28]. Итак, как можно видеть, рента являлась более докапиталистической, чем капиталистической земельной рентой.

Количество сельских рынков (*чанси*), являющихся важной частью аграрной экономики, в колониальной Корее постепенно увеличивалось [Historical Statistics... 2022, с. 583], все прочнее связывая разрозненные деревни и крестьянские хозяйства в единую хозяйственную систему. При этом крестьяне все более и более вовлекались в товарно-денежные отношения, о чем свидетельствует увеличение рыночного товарооборота [Historical Statistics... 2022, с. 586]. Однако все это не может говорить о развитии капиталистических отношений в сельском хозяйстве. Сельские рынки стали составной частью колониальной экономической структуры, их основная роль заключалась в



вывозе продукции сельского хозяйства в метрополию [Hur 2010, с. 74–77]. Расширение же товарооборота может свидетельствовать о том, что крестьяне были вынуждены продавать необходимые для воспроизводства продукты, что приводило не к накоплению капитала в отдельных крестьянских хозяйствах, а к дальнейшему их разорению.

Постепенное ухудшение уровня жизни крестьянства можно ярко проследить на примере уменьшения количества риса в питании. Из-за постоянно увеличивающегося вывоза продовольствия на Японские острова (в среднем около 1/3 всего произведенного риса) [Сон Гючжин 2002, с. 149] и достаточно быстрого роста населения [Historical Statistics... 2022, с. 38–39], количество риса в питании одного крестьянского хозяйства резко уменьшилось. В итоге, к началу 1930-х гг., большая часть всех крестьянских хозяйств находилась на грани голода [Shin 2003, с. 158]. Бедность корейского крестьянства вызвала усиление ростовщичества и задолженности [Чон Сокам, Чхве Юнгю 1959, с. 188], что, в свою очередь, приводило к усилению обезземеливания крестьян-собственников и к дальнейшей пауперизации корейского крестьянства.

Анализ социально-экономической действительности сельского хозяйства колониальной Кореи подтверждает наличие основных характеристик «колониального способа производства»:

1. Сосуществование и взаимодополняемость докапиталистических и капиталистических элементов;
2. Преобладание насильственных методов при введении улучшений в производственных силах и при создании новых производственных отношений;
3. Отсутствие суверенности, ведь основным актором и выгодополучателем была Япония;
4. Проявление двух основных противоречий в виде вывоза продуктов корейского сельского хозяйства и деформированного развития производственных сил;
5. Действие японского капитала ставило барьер на пути дальнейшего исторического развития Кореи;
6. Вхождение в мировой рынок через сельские рынки (*чанси*) было деформировано, служило лишь интересам и обогащению Японии;
7. Понижение уровня жизни основной массы корейского крестьянства и постепенное его обезземеливание.

Это позволяет говорить о том, что в период японского колониального господства в Корее существовала особая организация производства, а именно «колониальный способ производства». Он не мог привести к дальнейшему вызреванию капиталистических отношений, являлся тормозом исторического развития, что повлияло на дальнейший постколониальный путь развития как КНДР, так и Республики Корея.

## Список литературы

Алитовский С. Н. Аграрные отношения и крестьянский вопрос на Востоке: колониальный и постколониальный периоды. Опыт их переосмысления: дис. ... д-р экон. наук: 08.00.17. М., 1992. 499 с.

Войтов А. Г. Генезис капитализма. М.: Эндемик, 2010. 286 с.

Материалы по экономике и по положению рабочих и крестьян в Корее: Пер. из журн. «Сангио-родо-дыхо», № 21, июнь 1931 г., Л.: Ленинградский восточный институт им. А. С. Енукидзе, 1932. 50 с.

Рейснер Л. И. Цивилизации и способ общения. М.: Наука, 1993. 304 с.

Тарханов О. Аграрный вопрос в колониальной революции. М.: Партиздат, 1932. 288 с.

Яшнов Е. Е. Особенности истории и хозяйства Китая. Харбин: Тип. Н. Е. Чинарева, 1933. 120 с.

Ban, Sung Hwan. The Long-run Productivity Growth in Korean Agricultural Development, 1910 – 1968. Ph.D. diss., University of Minnesota, 1971. 231 p.

Banaji J. For a Theory of Colonial Modes of Production // Economic and Political Weekly, Vol. 7, No. 52, 1972. Pp. 2498–2502.

Gragert, Edwin Harold. Landownership Change in Korea Under Japanese Colonial Rule: 1900–1935. Ph.D. diss., Columbia University, 1982. 355 p.

Historical Statistics of Korea. Singapore: Springer Singapore, 2022. 1277 p.

Hur, Young-ran. Colonial Modernity and Rural Markets during the Japanese Colonial Period // International Journal of Korean History, Vol. 15, No. 2, 2010. Pp. 69–96.

Kim, Sora. Where Is North? Directionality in Precolonial and Colonial Land Surveys in Korea, 1897–1918 // Sungkyun Journal of East Asian Studies, Vol. 21, No. 1, 2021. Pp. 105–122.

Lee, K. Hoon. Land Utilization and Rural Economy in Korea. University of Chicago Press, 1936. 289 p.

Shin, Young-Ha. Essays in Korean Social History. Seoul: Jisik-sanup Publications Co., 2003. 496 p.

Williams, Farrand Homer. Rationalization and Impoverishment: Trends Affecting the Korean Peasant Under Japanese Colonial Rule, 1918 – 1942. Master Thesis, University of Hawaii, 1982. 400 p.

Ан Сынхэк ансугтак. Синминчжи чосони кындэноноппон гва чэрэнонбон 식민지 조선의 근대농업법과 재래농법 [Современные методы ведения сельского хозяйства и традиционные практики в колониальной Корее]. Сеул: Сингу мунхваса, 2009. 458 с.

Ван Хёнчжон 왕현중. Кённам чханвончжисёк тхочжичжосаи сихэнгвачжон гва чанбучхегеи пёнхва 경남 창원지역 토지조사의 시행과정과 장부체계의 변화 [Проведение кадастрового учета в районе Чханвон провинции Южная Кёнсан и изменения, произошедшие в форме земельных реестров] // История и реальность, № 65, 2007, С. 319–350.

Ли Ёнхак 이영학. *1920нөндэ чосончхондокну нонопчончхэк* 1920 년대 조선총독부의 농업정책 [Политика корейского генерал-губернаторства в области сельского хозяйства в 1920-х гг.] // Корейская народная культура, № 69, 2018. С. 303–336.

Ли Ёнхо 이영호. *Ильчеи хангуктхочжичжсончхэк гва чынмён - чигвон - тынгирои тангечжок чонхва* 일제의 한국토지정책과 證明 - 地券 - 登記로의 단계적 전환 [Земельная политика японского империализма в Корее и постепенная трансформации документов, подтверждающих право собственности на землю] // Исследования корейской истории, № 142, 2008. С. 295–336.

Но Ёнпхиль 노용필. *1920нөндэ хангук нончхони тирё сирхван гва ильчеи тирёчхвичхерён сихэн* 1920 년대 한국 농촌의 肥料 실태와 일제의 肥料取締令 시행 [Ситуация с удобрениями в корейской деревне и реализация японского «Закона о регулировании [использования] удобрений» в 1920-х годах] // Исследования новой и новейшей истории Кореи, Том 67, 2013. С. 362–389.

Сон Гючжин 송규진. *Ильчеха синминчжичжабончжуи ва чосонмуёк* 일제하 식민지자본주의와 조선무역 [Колониальный капитализм и корейская внешняя торговля в период японского империалистического господства] // Вестник корейской истории, № 12, 2002. С. 135–169.

*Хангуги кёнчжесончжан 1910-1945* 한국의 경제성장 1910–1945 [Корейский экономический рост [в] 1910–1945]. Сеул: Соуль тэхаккё чхуль-пханбу, 2006. 543 с.

Чон Соктам 전석담, Чхве Юнгю 최윤규. *19 segi хубанги – ильчетхончхи мальгии чосон сахвекёнчжеса* 19 세기 후반기 – 일제통치 말기의 조선 사회경제사 [Социально-экономическая история Кореи от второй половины XIX века до конца господства японского империализма]. Пхеньян: Чосон родондан чхульпханса, 1959. 319 с.

## **Художественные приёмы в японских военных фотожурналах XX в.**

В первой половине XX в. военная фотография Японии активно развивалась. Благодаря технологическому развитию отрасли роль фотографии как способа передачи информации о боевых действиях укрепилась, ограниченное использование документальных снимков в годы Русско-японской войны сменилось сложными государственными пропагандистскими кампаниями времен второй Японо-китайской и Тихоокеанской войн [Earhart 2008, с. 74]. Ключевая роль в популяризации фотографии в мирное и впоследствии военное время принадлежала фотожурналам, периодическим новостным и развлекательным изданиям, в которых функция основного носителя информации отводилась изображению, а текст использовался в качестве дополнения. Первый крупный фотожурнал в Японии, «Асахиграф», начал издаваться медиахолдингом Асахи в 1923 г. С началом второй Японо-китайской войны в 1937 г. появились первые фоторепортажи с фронта, были созданы новые журналы, специализировавшиеся на военных сводках. Вся информация для печати, в том числе фотографии, отбиралась и курировалась особым надзорным органом при кабинете министров [Kasza 1988, с. 125, 152]. Самыми крупными изданиями военного времени являлись государственный журнал «Фотографический еженедельник» (яп. 写真週報 *сясин сю:хо:*), выпускавшийся издательством Бюро информации кабинета министров, и упомянутый выше «Асахиграф», публикация которого также контролировалось государством [Earhart 2008, с. 71], [A Window...]. Кроме того, существовали и журналы, ориентированные на зарубежного читателя, такие, как «FRONT», поясняющий текст в которых переводился на иностранные языки [Сёва но дэдзаину-си].

Несомненно, большинство снимков, публиковавшихся в фотожурналах военного времени, были пропагандистским материалом. Тем не менее, для достижения максимальной эффективности передачи необходимых идей фотографы часто прибегали к средствам выразительности, более присущих художественной фотографии. Эмоциональные изображения успешнее способствовали формированию у аудитории задуманного автором образа. Из-за специфики военных средств массовой информации сами снимки часто публиковались без указания авторства, но уровень технического исполнения указывает на высокий профессионализм фотографов.

Несмотря на стилистическую неоднородность изданий, среди снимков многих публикаций прослеживаются общие тенденции применения конкретного приёма для создания определённого эффекта.

---

[1] Научный руководитель — канд. ист. наук, доц. Е. Л. Фролова.

Сами приёмы можно подразделить на те, что использовались непосредственно при съёмке, и манипуляции с готовыми изображениями. В первую категорию в основном попадают способы особого построения композиции снимка. Самое заметное сочетание приёмов, встречающее читателей журнала буквально с обложки — сочетание нижнего ракурса и крупного плана, регулярно применявшееся фотографами того времени. Ракурсом в фотографии называют изменение высоты расположения камеры относительно объекта съёмки. Нижний ракурс считается более выразительным, поскольку, изменяя привычную зрителю перспективу, фотограф подчёркивает масштабность и значительность объектов съёмки, выделяет их [Дыко 1989, с. 22–23]. Фотографии, снятые с нижнего ракурса, часто можно встретить на обложках фотожурналов. Обычно это крупные постановочные портреты, нижний ракурс которых в сочетании с вертикальной композицией и большим форматом журнала создаёт захватывающую внимание обложку, чётко выделяющую основную тему выпуска [Earhart 2008, с. 100, 210]. Приём применялся не только к портретам, подобные фотографии могли также изображать военную технику или вооружение для создания аналогичного эффекта [Earhart 2008, с. 218].

Помимо ракурса обратить внимание зрителя на главный объект снимка позволяют элементы линейной перспективы, способа построения кадра, когда в плоскости изображения присутствуют легко считываемые линии, направляющие взгляд зрителя к нужному объекту [Дыко 1989, с. 25]. Часто такие элементы намерено включались в композицию кадра для дополнительного выделения центрального объекта съёмки, как это можно видеть на фотографии моряков-курсантов на палубе учебного корабля [Earhart 2008, с. 217]. Линия ствола пушки служит направляющей, обращающей внимание зрителя на людей, несмотря на их относительно небольшой размер на данном снимке. Кроме того, дополнительный эффект может создавать обрамление центрального объекта линиями, что также можно увидеть на снимке.

Нередко в фотографиях военного времени встречается и приём, называемый ритмом. Ритм или ритмический рисунок кадра определяют, как многократное повторение в кадре объекта съёмки или композиционного мотива [Дыко 1989, с. 41]. В художественной фотографии ритм обычно служит как способ сделать кадр более устойчивым, однако в военной фотографии он имеет несколько иное назначение. Снимки с намеренно ритмизированной композицией, как правило, изображают строй солдат или колонны военной техники, что передаёт идею об организованности войск, логичности происходящего на снимке и, в то же время, создаёт ощущение масштабности: чем больше элементов повторяется на снимке, тем масштабнее воспринимается событие [Earhart 2008, с. 42], [Сясин сю:хо: в. 17, с. 1]. Повторяющимися объектами съёмки могли становиться только не военная техника или солдаты, а, например, дети, занимающиеся физической культурой [Earhart 2008, с. 207]. На снимке все ещё сохраняется ощущение массовости проводимого мероприятия, что создаёт уверенность в его широком охвате и непременном успехе.

Что касается обработки уже снятых изображений, из-за технической сложности фотомонтажа, подразумевавшего трудозатратные операции с фотоплёнкой, обработка изображений встречалась в публикациях относительно редко. Наиболее характерной техникой фотомонтажа в японских военных журналах является коллажирование, то есть, совмещение частей нескольких изображений в одном для большей информативности. Типичный пример простого коллажа – изображения, представляющие читателю различные типы вооружения, японского или вражеского [Сясин сю:хо: в. 17, с. 3–4]. Тем не менее, существовали такие коллажи, где несколько отдельных изображений использовали для создания более насыщенной деталями композиции, невозможной при обычной съёмке [Earhart 2008, с. 110, 158].

Помимо коллажирования в некоторых журналах встречалось частичное или полное окрашивание монохромных снимков для придания глубины композиции. Контраст цветов также дополнительно выделял необходимые объекты, не позволяя им сливаться с фоном.

Анализ использования приёмов художественной выразительности в военной фотожурналистике помогает более точно определить место военных снимков в общей истории фотоискусства Японии. Несмотря на то, что имена многих военных фотографов неизвестны ввиду специфики средств массовой информации, можно сделать вывод о том, что на момент войны многие из них уже были подготовленными профессионалами, чей опыт основывался на предшествовавших войне мирных десятилетиях развития фотографии. Технический уровень исполнения фотожурналов позволяет судить о высоком качестве государственной пропагандистской кампании в СМИ в военные годы. В то же время, есть основания полагать, что опыт документальной фотографии стал основой для интенсивного развития мирных направлений, произошедшего в послевоенные десятилетия. Таким образом, так называемая «эра документалистики», несмотря на свою пропагандистскую направленность, является полноценным этапом развития японской фотографии.

#### **Список источников и литературы:**

Дыко А. П. Основы композиции в фотографии. Москва, изд-во Высшая школа, 1989. 74 с.

Earhart, David C. Certain victory: Images of World War II in the Japanese media. New York: An East Gate Book, 2008. 529 p.

Kasza, Gregory J. The State and the Mass Media in Japan, 1918-1945. Los Angeles: University of California Press, Ltd, 1988. 333 p.

Исии Рика. Сёва но дэзаину-си ни на о кидзаму отоко-тати. Тайгай сэндэн гурафу си «FRONT» о химотоку [石井利佳 – 昭和のデザイン史に名を刻む男たち。対外宣伝誌「FRONT」を紐解く] // Исии Рика. Мужчины, вписавшие свои имена в историю дизайна эпохи Сёва. Вчитываясь в журнал заграничной пропаганды «FRONT». URL: <https://nostos.jp/archives/113895> (дата обращения: 15.02.2023).

Сясин сю:хо: [寫眞週報] Фотографический еженедельник, выпуск 83 от 20.09.1939. 17 с.

Сясин сю:хо: [寫眞週報] Фотографический еженедельник, выпуск 226 от 24.06.1942. 17 с.

## **Коммерциализация традиционной айнской культуры в XXI в.**

Айны — коренной народ о. Хоккайдо, Сахалина и Курильских островов. С древних времён и до второй половины XIX в. контакты айнов с японцами имели различные формы, от войны до торговли. Большую часть времени японцы пытались вытеснить айнов с о. Хоккайдо не только физически, в буквальном смысле истребляя их, но и предпринимая попытки сделать их зависимыми от себя с помощью развития торговых отношений. [Соколов 2014, с. 269–272].

Айны традиционно занимались охотой и собирательством, вели торговлю со многими соседними народами, жили в независимых друг от друга общинах, называемых *котан* [Соколов 2014, с. 224–225]. Когда айны лишились своей земли, ресурсов, привычных условий жизни, а на использование их языка и традиций был наложен запрет, традиционное хозяйствование айнов подверглось серьёзной угрозе. На протяжении долгого времени айны жили в бедности и подвергались дискриминации. К середине XX в. угнетение айнов прекратилось, и начались попытки возрождения айнской культуры. Однако, годы ассимиляции и угнетения айнского народа привели к тому, что многие аспекты традиционной айнской культуры были потеряны, и исследователи из разных стран (в том числе японские исследователи) восстанавливали потерянную культуру по крупицам [Соколов 2014, с. 288–290].

С конца XX в. были предприняты попытки признать айнов коренным народом Японии, также выходили новые законы, касающиеся защиты прав коренного народа и сохранения традиционной айнской культуры. В 2019 г. был представлен новый законопроект «Постановление о продвижении мер по созданию общества, в котором уважается гордость народа айну». Предложенный законопроект продолжает политику японского правительства, которая начала формироваться еще 21 год назад вместе с принятием «Закона для продвижения айнской культуры, защиты и распространения знаний о традициях и культуре айнов» в 1997 г. [Чекункова 2022, с. 72]

Несмотря на то, что попытки восстановить в правах коренное население предпринимаются до сих пор, законотворчество содержит в себе немаловажный акцент, который сводит на нет, по мнению современных айнов-активистов, возрождение традиционной культуры, а именно: предусматривает систему денежного вознаграждения для тех, кто вовлечен в культурную деятельность, коммерциализируя ее [Чекункова 2016, с. 426]. Не редки случаи, когда это не имеет ничего общего с действительным возрождением культуры.

---

<sup>1</sup> Научный руководитель — д. и. н., проф. Восточного факультета СПбГУ В. В. Бочаров.



Последние десятилетия, в связи с ориентацией на новые законы и развитием туризма в Японии, появилось множество туристических мест, связанных с демонстрацией традиционной айнской культуры на о. Хоккайдо. С 1990-х гг. айнские музеи получают большие субсидии. Айнов стали приглашать с лекциями и выступлениями в разные города Японии, также их приглашают быть ведущими и\или приглашенными артистами на мероприятиях, которые могут быть даже не связаны с айнской культурой. Например, в августе 2023 года в г. Асахикава проходил «фестиваль айнского фольклора». Само мероприятие проходило в местном ДК, в качестве ведущего был приглашён Акибэ Хидэо, айнский деятель и активист, председатель ассоциации айнов Акан. Несмотря на то, что в названии фестиваля была заявлена айнская культура, само мероприятие оказалось концертом местной певицы, а не фестивалем айнской культуры. Приглашённые работники и культурные деятели музея Кавамура Канэто в г. Асахикава продемонстрировали традиционные танцы и песни айнов в начале мероприятия, после этого начался концерт. В этом случае мы можем говорить об использовании «айнского бренда» для привлечения большего количества посетителей.

Другая ситуация обстоит с демонстрацией айнской культуры в музеях и музейных комплексах. Сейчас музеи и *котан* (искусственно воссозданные деревни, где традиционно жили айны) есть по всему острову Хоккайдо в разных городах. Их может посетить каждый желающий за фиксированную плату.

Например, в музее Упоои (UPOOY) в городе Сираой существует не только историческая выставка, демонстрирующая историю и жизнь айнов, но также проводят мастер-классы и показ традиционных танцев и песен айнов. Также на территории музея есть и несколько айнских домов *тисэ*, внутри которых восстановлено внутренне убранство традиционного айнского дома. Билет в музей стоит 1200 йен (около 900 р), в него входят танцевальные представление и осмотр деревни айнов. Мастер-классы и иные мероприятия не входят в стоимость. в сувенирной лавке можно найти как книги по истории и культуре айнов, так и приобрести дорогостоящие сувениры с айнской тематикой и орнаментами.

«Пирика котан» в г. Саппоро — это музей вместе с частично восстановленной айнской деревней, где каждый желающий может не только войти в старинный айнский дом, но и прикоснуться ко всему, что там есть. Стоимость билета 200 йен (около 130 р). В музее нет дополнительных мероприятий или услуг, однако его наполненность и возможность прикоснуться к каждому экспонату позволяет получить уникальный опыт. Далеко не во всех музеях допускается взаимодействие с экспонатами, поэтому «Пирика котан» является уникальным в своём роде местом демонстрации и погружения в айнскую культуру.

Место под названием «Акан котан» представляет собой небольшой город, расположенный на озере Акан. В центре которого расположилась целая «айнская» улица. Традиционно её принято называть айнской деревней, так как

там живёт и работает 120 айнов. По обе стороны дороги расположены «айнские» дома с магазином на первом этаже и жилыми помещениями на втором и третьем этажах, а в самом конце улицы музей айнской истории. Архитектура каждого дома сразу же привлекает внимание туристов и посетителей. Каждый хозяин дома строит и украшает его в своём стиле, поэтому разнородность и красочность улицы выделяет её на фоне типичного японского городка. В этом месте работают и живут люди (айны и японцы), которые продолжают дело своих предков, занимаясь резьбой по дереву – традиционным айнским искусством. Каждый мастер специализируется на конкретной вещи, например на создании украшений для волос из дерева, фигур животных или ножен для ножей. Создавая различные предметы искусства, они продают их в своих небольших лавках на первом этаже. Однако, в магазинах можно заметить множество одинаковой («массовой») сувенирной продукции: фигурки животных, подвески, украшения, кольца, статуэтки и т. п. Все они сделаны из дерева, однако не мастерами, проживающими в Акан. Подобные сувениры — это массовое производство, которые не имеет ничего общего с уникальной традиционной резьбой по дереву. Как правило, эти сувениры продаются по цене намного меньшей, чем предметы, кропотливо вырезанные мастерами долгие часы и даже дни.

Помимо мастерских и сувенирных магазинов, в айнской деревне есть свой театр, в котором проходят представления. Эти представления включают в себя, как и демонстрацию традиционных айнских песен и танцев, так и современное прочтение айнского фольклора, выраженное в виде современного танца. Стоимость одного билета может достигать нескольких тысяч йен. В театре и самой айнской деревне работают не только айны, но и японцы. Многие из них очень вдохновлены традиционной айнской культурой и поэтому решил связать свою жизнь с её изучением и сохранением. Как заявляет сам председатель ассоциации айнов Акан, Акибэ Хидэо, цель деятельности айнской деревни направлена на улучшение социального положения айнов и содействие сохранению и передаче культурных традиций айнов [«Вызов озера Акан...» 2021, с. 111].

Самым «айнским» местом называют г. Нибутани. Считается, что там проживает наибольшее количество айнов по всей Японии, около 400 человек. 20 августа каждого года традиционно в г. Нибутани на р. Сару проводится *чипсанкэ* — праздник спуска на воду новой лодки. Это мероприятие привлекает множество туристов со всего света и включает в себя несколько мероприятий. Первое — это церемония перед спуском лодки на воду. В музейном комплексе города, в традиционном айнской доме собираются айны во главе со старейшиной и совершают ритуальные обряды, моления богам. Туристы могут наблюдать за этим событием через окна дома (зайти внутрь не получится из-за ограниченного количества мест), попутно наслаждаясь красотой природы этого места или посещая выставки музейного комплекса. Второе — демонстрация традиционных песен и танцев. Туристы образуют большой круг на территории музейного комплекса, своеобразную сцену, в которой представители народа айну, в

традиционных одеждах, танцуют народные танцы, выражают благодарность богам. Третье — всех желающих (за фиксированную плату) провожают на автобус, который едет несколько сотен метров до определенного места на р. Сару, туда же, на грузовиках доставляют лодки, туристов сажают в лодку и спускают её на воду, совершая небольшое плавание по течению реки. Назвать этот праздник исконным воспроизведением всех айнских традиций трудно. Он содержит в себе немало нововведений, которые были сделаны для привлечения и развлечения туристов.

Коммерциализация культуры айнов сыграла неоднозначную роль в процессе восстановления традиционной айнской культуры. Так, в некоторых местах происходит деградация исконно айнской традиции в угоду продажам. Некоторые айнские обряды переделываются для более красочного шоу и привлечения большего количества туристов [Арутюнов 1992, с. 8]. Также возможно искажение и формализация традиционных образов жизни и культурных норм. Кроме того, многие айны не получают ничего от своей культурной деятельности, так как туристические компании и другие инвесторы захватывают контроль над культурным наследием айнов [Чекункова 2016, с. 425].

Однако, есть и положительные моменты в коммерциализации традиционной айнской культуры. Например, под воздействием финансовой мотивации, многие айны сами стали интересоваться своими традициями и обычаями. В последствии некоторые из них стали заниматься традиционными айнскими ремёслами не для финансовой выгоды, а потому что сами заинтересовались тем, что они делают. Тем не менее, всё ещё остаётся вопрос, насколько коммерциализация традиционной айнской культуры сказывается на реальном восстановлении и сохранении традиций. Также главным вопросом для изучения всё ещё является то, насколько традиции и жизнь айнов, которая сейчас активно продвигается на Хоккайдо в виде «бренда», являются айнскими, а не созданными заново для продвижения этнического туризма и бизнеса.

### **Список использованной литературы:**

Соколов А. М. Айны: от истоков до современности. (Материалы к истории становления айнского этноса). СПб.: МАЭ РАН, 2014. 766 с.

Чекункова Е. С. Новое японское законодательство в отношении айнов: проблема соответствия международным стандартам в сфере прав коренных народов // Японские исследования. 2022. Т. 0. № 3. С. 69–83.

Чекункова Е. С. Этнический туризм на Хоккайдо как фактор популяризации и трансформации культуры айнов // Китай: история и современность. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2016. С. 422–427.

Арутюнов С. А., Щебеньков В. Г. Древнейший народ Японии: судьбы племени айнов. М.: Наука, 1992. 208 с.

Танимото Акихиса 谷本晃久. Аину-но синдзицу アイヌの真実 [Айнская правда]. Токио: ККBestsellers, 2020. 609 с.

Аканко аину котан-но тё:сэн: канко:-о тооситэ аину бунка-но кэйсё: о

мэдзасу 阿寒湖アイヌコタンの挑戦。『観光を通してアイヌ文化の継承を目指す』 [Вызов озера Акан. Айну Котан. «Стремление унаследовать культуру айнов посредством туризма»] // Серия CATS № 14, Центр перспективных исследований туризма Университета Хоккайдо, 2021. С. 107–139.

## Содержание

|   |           |
|---|-----------|
| От составителей .....   | 3         |
| <b>Раздел I. История и культура Древнего Китая</b>  | <b>5</b>  |
| <i>Пышненко М. Р.</i> Мифические “правители” древнего Шу: проблемы изучения.....  | 7         |
| <i>Березовский В. А.</i> Конфуцианские представления о смерти в Китае в эпоху Хань.....   | 13        |
| <i>Князев Я. М.</i> Эволюция даосских утопий от «Чжуан-цзы» до «У-нэн-цзы» .....  | 19        |
| <i>Умярова Д. Ф.</i> Дракон как символ власти.....  | 25        |
| <i>Сукачева Т. А.</i> Репрезентация образа заклинателя в сериалах жанра сянься .....  | 28        |
| <b>Раздел II. Культурные связи Китая и Запада</b>   | <b>33</b> |
| <i>Воробьева А. С.</i> Роль миссии “купца Хорошева” в развитии русско-китайской торговли в Восточном Туркестане по документам Н. И. Любимова (40-е гг. XIX в.).....                         | 35        |
| <i>Карпущенко О. Г.</i> Особенности переводов богословских текстов в ранний период деятельности миссии иезуитов в Китае на примере переводов молитвы “Ave Maria” М. Руджери и М. Риччи..... | 41        |
| <i>Малюкина О. Ю.</i> Изучение литературы в китайской школе (на примере начальной школы) .....  | 48        |
| <i>Молоканова В.</i> Юмор и игра слов: способы их передачи при переводе на примере художественных фильмов в языковой паре китайский язык – русский язык.....                                | 53        |
| <i>Петрова Е. А.</i> Обучение китайских художников в Парижской школе изящных искусств в начале XX века .....  | 57        |
| <b>Раздел III. Современный Китай и его соседи</b>   | <b>61</b> |
| <i>Богомолова Ю. В.</i> Особенности отношений в треугольнике Россия-Китай-США на основе интервью президента РФ В. В. Путина американскому журналисту Т. Карлсону.....                       | 63        |
| <i>Григорьев В.</i> Штат Шан: Болевая точка китае-мьянманских отношений.....  | 67        |
| <i>Негребецкая Е. Н.</i> Антикитайские настроения в Казахстане в 2021–2023 годах: причины и роль публичной дипломатии в решении проблемы.....   | 73        |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Никитина Е. А.</i> Основные течения в исламе, исповедуемом представителями народности хуэй.....   | 77  |
| <b>Раздел IV. Общество и культура Кореи</b>  | 85  |
| <i>Курьянович Д.</i> Символика животных в поэзии эпохи Чосон (1392–1897): привычные образы непривычно.....   | 87  |
| <i>Данилова А. В.</i> Учебные пособия в двух основных востоковедных библиотечных фондах Санкт-Петербурга: попытка систематизации материалов по изучению и преподаванию корейского языка на рубеже XIX–XX вв..... | 94  |
| <i>Баконина Е. А.</i> Политическое насилие в романе южнокорейской писательницы Хан Ган (род. 1970) "Человеческие поступки".....  | 102 |
| <i>Ильина С. М.</i> «Дерево гингко на заднем дворе храма Унмунса» Мун Тхэчжуна (род. 1970): некоторые особенности тематики и образности творчества.....  | 105 |
| <i>Лапишова А. С.</i> Экофеминистическое прочтение произведения: фокус на романе "Вегетарианка" южнокорейской писательницы Хан Ган (р. 1970 г.) .....  | 111 |
| <i>Лобян А. С.</i> Развитие кинематографа Республики Корея в 1970-е годы (политика в области киноиндустрии) .....  | 115 |
| <i>Бутько Е. С.</i> Ревизия взглядов на участие Республики Корея во Вьетнамской войне в южнокорейском обществе на рубеже XX–XXI вв. ....   | 121 |
| <b>Раздел V. История и культура Японии</b>   | 125 |
| <i>Балкина Е. А.</i> Японские ритуальные посещения божеств марэбито в регионе Тохоку.....  | 127 |
| <i>Никулина Г. А.</i> Генезис иконографии Райдзина и Фудзина в монументальной японской скульптуре второй половины XIII в. ....   | 132 |
| <i>Терехин Н. Н.</i> Начало "колониального способа производства": аграрная экономика колониальной Кореи в 1910–1920-х гг. ....   | 140 |
| <i>Боярский Д. А.</i> Художественные приемы в японских военных фотожурналах XX в. ....   | 148 |
| <i>Стрючкова В. С.</i> Особенности коммерциализации традиционной айнской культуры.....   | 152 |

Заказ 34751 Тираж 500 экз.

Отпечатано  
в Типографии «Арт-Экспресс»

199155 Санкт-Петербург, В.О., ул. Уральская, 17, к. 3, оф. 4  
e-mail: zakaz@art-xpress.ru, www.art-xpress.ru